This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

C 8168.47

The gift of

Convers Francis, D. D.

HARVARD COLLEGE LIBRARY

Der

# Socinianismus

nach

seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff

dargestellt

von

**Otto Fock,**

Lic. Theol., Privatdocent an der Universität zu Kiel, ordentl. Mitglied der histor. theol. Gesellschaft zu Leipzig.

---

Erste Abtheilung.

---

Kiel.

Carl Schröder & Comp.

1847.

C 8168.47

Bequest of
Converse Francis, D.D.
(Class of 1815.)

Dem Lic. Theol.

Herrn

**Reinhold Ziemssen,**

Pastor zu Zirkow auf Rügen,

als ein Zeichen inniger Freundschaft

zugeeignet.

8168.47

# Der Socinianismus.

---

Erste Abtheilung.

# Vorwort.

Die erste Veranlassung der vorliegenden Arbeit war eine Abhandlung über das Princip der socinianischen Dogmatik, welche im J. 1842 zunächst für die Erwerbung der Licentiatur in lateinischer Sprache verfasst seitdem deutsch in der Zeitschrift für historische Theologie Jahrg. 1845, H. 2. nach längerer durch den Tod des früheren Herausgebers verursachter Verzögerung erschienen ist. Es drängte sich mir damals die Wahrnehmung auf, dass der Socinianismus einer dem gegenwärtigen Standpunct der Wissenschaft entsprechenden Bearbeitung noch entbehre. Die polemisch dogmatische Auffassung der altprotestantischen Dogmatiker konnte so wenig befriedigen, als der subjective Pragmatismus in der Darstellung, wie er sich seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts geltend machte. Bock's bekanntes Werk wiewohl ausgezeichnet durch Gelehrsamkeit und Sammelfleiss ist nur dem kleinsten Theile nach vollendet; auch ist es durch seine schwerfällige und überladene Fassung für die Gegenwart ziemlich ungeniessbar. Zwar haben Strauss in seiner Glaubenslehre und Baur in seinen dogmengeschichtlichen Monographien über die Versöhnungs- und Dreieinigkeitslehre den Socinianismus einer ausführlicheren Berücksichtigung gewürdigt, und das Beste, was über diesen

orden ist, ist von ihnen darüber gesagt;

allein bei Jenem sind die verschiedenen Bestandtheile des socinianischen Lehrbegriffs, wie es nach dem Zweck seines Werks nicht anders sein konnte, weder vollständig noch zusammenhängend entwickelt, und Dieser konnte gleichfalls nicht beabsichtigen, den Socinianismus nach seinem Gesammtumfange in den Bereich seiner Darstellung zu ziehen. Auch Bauermeister's Programme über diesen Gegenstand schienen mir so wenig als die gedrängten und oft noch dazu ganz auseinanderfallenden Darstellungen in den Kirchen- und Dogmengeschichten oder Symboliken eine eingehendere Bearbeitung des Socinianismus überflüssig machen zu können. Wer aber irgendwie einen für die Bedeutsamkeit geschichtlicher Erscheinungen geschärften Blick besitzt, dem kann die wichtige und intregrirende Stellung des Socinianismus in der Entwicklung des Protestantismus wie des christlichen Geistes überhaupt unmöglich entgehen. Wenn man auch nur das Eine bedenken wollte, die immense literarische Wirksamkeit des Socinianismus, von der man erst durch die Bibliotheken Sand's und Bock's einen Begriff bekommt, so würde sich schon dadurch die besondere Darstellung einer so fruchtbaren Geistesrichtung rechtfertigen lassen. Dazu kommt, dass im Socinianismus unverkennbar wirklich eine Menge der ausgezeichnetsten Kräfte der damaligen Zeit wirksam gewesen sind, und mag man es nun beklagenswerth oder erfreulich finden, aber leugnen wird man es bei unbefangener Betrachtung nicht können, dass der Socinianismus auf seine Zeit nicht minder wie auf die spätere sei es unmittelbar sei es mittelbar von unberechenbarem Einfluss gewesen ist. —

Hätte nun freilich Trechsel uns irgend welche Hoffnung gegeben, dass er in seine treffliche Geschichte der protestantischen Antitrinitarier auch den Socinianismus aufnehmen werde, so wäre es in mehr als einer Beziehung Anmassung gewesen, inzwischen mit einer Bearbeitung dieses Themas hervorzu-

treten. Allein seine Darstellung schliesst gerade den Socinianismus aus, und wie ich glaube, nicht so ganz mit Unrecht. Denn die sporadischen Anfänge des Unitarismus erfordern wegen der vielfachen Variationen ihres Charakters allerdings eine eigene Darstellung und können mit dem im Wesentlichen bestimmt und fest gehaltenen Typus des Socinianismus nicht in Eins zusammengeworfen werden. Eine Darstellung des Letzteren hätte daher immer ihr besonderes Gebiet einnehmen müssen. Da indess Trechsel auf eine solche keine Aussicht eröffnet hat, so habe ich es versucht, mich dieser Arbeit wenn gleich von einem anderen Standpunct aus zu unterziehen.

Die Einleitung hat den Zweck, dem Socinianismus in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes seine Stellung anzuweisen. Wer kein Freund einer speculativen Geschichtsbetrachtung ist, den ersuche ich, sie zu überschlagen, und die Lectüre sogleich bei der geschichtlichen Darstellung zu beginnen. Für diese habe ich, nicht in den Stand gesetzt neue Entdeckungen zu machen, nur die bekannten Quellen benutzen können, und es kam daher vorwiegend auf die Verarbeitung des Vorhandenen an. Besonders schmerzlich habe ich die handschriftlichen Synodalacten des Socinianismus vermisst, von denen Bock bei den damals noch als Gemeinde existirenden preussischen Socinianern persönlich Einsicht nehmen konnte. Eine an die Bibliothek der Universität Königsberg von mir gerichtete Anfrage, ob vielleicht jene Acten nach dem Aussterben des Socinianismus dorthin gekommen seien, ist bisher ohne Antwort geblieben. Was endlich die Darstellung des socinianischen Lehrbegriffs anbetrifft, so wäre mir allerdings auch hier mitunter ein vollständigerer Quellenapparat erwünscht gewesen, doch habe ich Ursache zu glauben, dass mir kein irgendwie bedeutenderes Moment des Lehrbegriffes entgangen ist. Bei der Entwicklung desselben bin

# Inhalt.

Seite

**Einleitung.** *Der Entwicklungsprocess des christlichen Geistes und die Stellung des Socinianismus in demselben.*

Das allgemeine Entwicklungsgesetz der christlichen Entwicklung. Hauptgestalten derselben und ihr Charakter ..... 1—32

*Katholicismus* ..... 7

*Protestantismus* ..... 27

Die Durchführung der Dialectik des Unendlichen und Endlichen an den einzelnen Zügen der Entwicklung des christlichen Geistes 32—120

Die Christologie Ausgangspunct und Centrum .. ..... 32

Die höhere Ansicht, Ebionitismus und Gnosticismus. Unitarismus und Montanismus ..... 33

Arianismus und Apollinarismus ..... 36

Orthodoxe Vermittlung beider Seiten. Antiochener und Alexandriner ..... 37

Orthodoxe Vermittlung in dem chalcedonischen Symbol ..... 39

Monophysitismus und Monotheletismus mit ihrer äusserlichen Vermittlung ..... 40

Die Dialectik des Göttlichen und Menschlichen auf der soteriologisch anthropologischen Seite ..... 42

Augustinismus und Pelagianismus ..... 44

Aeusserliche Vermittlung durch die Bestimmungen von Aranso ..... 54

Allgemeine Recapitulation der bisherigen Entwicklung ..... 55

Periode des Zusammenfassens und Sammelns seit dem Ende des siebenten Jahrhunderts ..... 56

Seite

Scotus Erigena.

Beginn des neuen Lebens im eilften Jahrhundert; Vorbereitung der neuen Entwicklungsperiode ..... 57

Scholastik ..... 58

Thomismus und Scotismus ..... 63

Selbstauflösung der Scholastik ..... 64

Mystik und rationalistische Aufklärnng ..... 67

Die Aufklärung in Italien, in Deutschland ..... 68

Die Reformation und das normative Kriterium des Glaubens im Protestantismus ..... 72

Die Gliederung des Protestantismus. Die Hauptformationen. 80

Der lutherische, Der reformirte } Typus.

Die nebengeordneten Erscheinungsformen des Protestantismus. 97

Der Anabaptismus.

Der Unitarismus. (Socinianismus).

Die protestantische Mystik.

Verhältniss dieser nebengeordneten Erscheinungsformen des Protestantismus zum Katholicismus, zu den beiden protestantischen Hauptgestaltungen, und unter einander ..... 98

Verhältniss des Unitarismus (Socinianismus) zu der nachfolgenden protestantischen Entwicklung ..... 111

Deismus ..... 113

Die Philosophie.

Bund der Theologie und Philosophie. Seine Auflösung 115

Kant, der Rationalismus ..... 116

Die speculative Philosophie, ihr anfänglicher Bund mit der Theologie und dessen Auflösung. Die Gegenwart ..... 119

I. *Der Socinianismus in seiner geschichtlichen Entwicklung* 121

Allgemeiner Grund und erste Anfänge der antrinitarisch-anabaptistischen Richtung in der Reformationszeit.

Die älteren deutschen oder schweizerischen Antitrinitarier: Hetzer, Denck, Bassen u. s. w. ..... 126

*Servet* ..... 127

Der Antitrinitarismus in Italien ..... 130

Die italienischen Flüchtlinge in der Schweiz ..... 134

*Lelio Sozzini* ..... 135

Seite
Untergang des Antitrinitarismus in der Schweiz. Nach Polen 136
Die Reformation in Polen unter Sigismund I. und II..... 138
Die protestantischen Ultras. Antitrinitarismus und Anabaptismus..... 139
Das erste offene Hervortreten des Unitarismus in Polen. Reibungen mit den Reformirten..... 140
Bruch auf dem Reichstag zu *Piotrkow* 1565; selbstständige Constituirung der Unitarier als „ecclesia minor." Schomann's Catechismus. 1574..... 150
Differenzen unter den Unitariern, besonders über Taufe und Christologie. Die Arianer und *Farnowski*. Die Gegner der göttlichen Verehrung Christi. *Simon Budny*, *Franz Davidis*. 153
*Faustus Socinus*. Sein früherer Entwicklungsgang. Lelio's Einfluss. Aufenthalt am Hofe zu Florenz. Erste Schriften. Flucht aus Italien. Aufenthalt in der Schweiz..... 159
Socinus in Polen. Seine Wirksamkeit für die Vereinigung des Unitarismus zu einem geschlossenen Ganzen. Differenzen zwischen Socin und den polnischen Unitariern. Deren Ausgleichung und Befestigung seines Einflusses..... 164
Polemisch apologetische Wirksamkeit gegen Evangelische und Katholische. Anderweitige literarische Thätigkeit. Briefwechsel. *Radecke*, *Arcissewski*, *Dudith*..... 167
Verfolg seiner äusseren Schicksale..... 173
Umschwung in der Stellung der Staatsregierung zum Protestantismus..... 175
Socins Misshandlung und Flucht aus Krakau 1598. Tod 1604. 177
Urtheil über ihn..... 180
Der rakowsche Catechismus..... 183
Die Häupter des polnischen Socinianismus..... 187
Die ältere Generation:
*Val. Schmalz. Völkel. Ostorodt. Moskorzowski. Goslaw.* Die *Lubieniecki. Woidowski*..... 188
Die jüngere Generation:
*Joh. Crell. Jon. Schlichting. Mart. Ruarus.* Die beiden *Stegmann. Wollzogen. Sam. Przypkowski. Andr. Wiszowaty. Stanisl. Lubieniecki. Morskowski*..... 195
Andere Socinianer.
Verbreitung des Socinianismus in Polen. Hauptgemeinden. *Rakow*. Das Gymnasium und die Generalsynode daselbst. 213

Seite

Untergang des Socinianismus in Polen. Sein Verhältniss zu dem Bildungsstandpunct der polnischen Nation. Die Regierung Sigismund's III. Wladislaw IV. Rakows Sturz ..... 218

Weitere Schläge gegen den Socinianismus. Colloquium von Thorn. Die Calamitäten während des Kosacken, russischen, schwedischen Krieges ..... 223

Vertreibungsedict gegen den Socinianismus und die Ausführung desselben ..... 227

Der Evangelischen Schuld und Strafe ..... 233

Die Ausläufe der Geschichte des Socinianismus. Die Diaspora in Deutschland, Holland, Preussen. Der Socinianismus in Siebenbürgen, England, Nordamerika.

*Deutschland. Altorf. Soner.* Der Crypto-Socinianismus entdeckt und zersprengt ..... 234

Die polnischen Exulanten in Schlesien. Synoden zu Kreuzburg. Die Exulanten in der Pfalz, Mannheim — bis 1666. Dann Zerstreuung. Die Exulanten in der Mark Brandenburg 237

*Samuel Crell.* Ende des Socinianismus in Deutschland .. 240

*Die Niederlande.* Die frühere Entwicklung des Unitarismus daselbst. Ostorodt's und Woidowski's Ausweisung. Unitarier in den Niederlanden. Der Arminianismus und seine Stellung zum Socinianismus. Das Edict der Staaten von Holland 1653 und Schlichtings Apologie. Polnische Exulanten nach den Niederlanden. *Felbinger, Sand jun., Dan. Zwicker* — nicht eigentlich Socinianer. Niederländische Socinianer. Der Socinianismus verläuft sich im achtzehnten Jahrhundert ..... 242

*Preussen.* Frühere Entwicklung des Unitarismus. Hemmende Maassregeln. Die Regierung des grossen Churfürsten: die polnischen Exulanten tolerirt. Die Intoleranz der preussischen Stände und die Humanität der Regierung. Przypkowski's Apologie. Decreszenz des Socinianismus in Preussen und seine geringere Bedeutung. Die Gemeinde von Andreaswalde geht, die letzte, zu Anfang dieses Jahrhunderts ein ..... 251

*Siebenbürgen.* Die Anbetenden erlangen über die Nicht-Anbetenden den Sieg. Die Rakotzy's und die Abnahme

Seite

der Bedeutung des Unitarismus. Die polnischen Exulanten in Siebenbürgen. Bedrückung des Unitarismus seit Carl IV. (1716). Joseph II. giebt ihnen die alten Rechte wieder. Die *Summa Theologiae* u. s. w. von G. Markos 1787. Jetziger Bestand des siebenbürgischen Unitarismus..... 258

*England.* Die Anfänge des Unitarismus im sechszehnten Jahrhundert. Verfolgungen. Einflüsse des Socinianismus auf den Unitarismus in England. *John Biddle. Thom. Firmin.* Der Socinianismus von der Toleranzacte ausgeschlossen. Gesetze gegen ihn noch zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts. Der Deismus und sein Einfluss. Der Unitarismus und seine Anhänger seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Der socinianische Unitarismus verdrängt den arianischen. Lardner. Selbstständige Constituirung des Unitarismus als eigene kirchliche Gemeinschaft durch *Lindsey* (seit 1774). Englische Unitarier. *Joseph Priestley.* Unitarian Society nnd Unitarian Fund. Unitarismus in Schottland. Aufhebung der Gesetze gegen den Socinianismus 1813. Gegenwärtiger Zustand. Die modern unitarische Doctrin, Cultus und Verfassung ..... 263

*Nordamerika.* Spuren des Unitarismus seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Der Unitarismus seit 1815 eine selbstständige kirchliche Gemeinschschaft. Veranlassung dazu und unitarische Streitigkeiten. Gegenwärtiger Zustand. Die alte und neue Schule. *Parker*..... 275

Schlussurtheil..... 286

# Einleitung.

## *Der Entwicklungsprocess des christlichen Geistes und die Stellung des Socinianismus in demselben.*

Die christliche Religion als die Religion der Versöhnung und die Vollendung der Religion hat zu ihrem Princip die Aufhebung des Zwiespalts und die Einigung des Menschen mit Gott. Beide Momente Differenz und Einheit Gottes und des Menschen oder des Unendlichen und Endlichen überhaupt constituiren zwar das Princip aller Religion; allein der eigenthümliche und unterscheidende Charakter des Christenthums ist es eben, beide Momente in ihrer inneren Durchdringung und wesentlichen Vermittlung in sich zu enthalten, während diese Vermittlung in den vorchristlichen Erscheinungsformen der Religion noch nicht erreicht ist, indem hier beide Seiten des Religionsbegriffes mehr oder weniger sich noch äusserlich gegen einander verhalten, was sich darin zeigt, dass das Uebergewicht bald auf die eine bald auf die andere Seite fällt. Daher denn das eine Mal der Unterschied Gottes und des Menschen, des Unendlichen und Endlichen über ihrer Einheit in den Hintergrund tritt und absorbirt zu werden Gefahr läuft, wie es im Heidenthum geschieht, wogegen das andere Mal, wie im Judenthum, der Unterschied in einer solchen Weise hervorgehoben wird, dass darüber die Einheit nicht zu ihrem

Rechte kommt. Im Christenthum ist nun *zunächst* jene innere Durchdringung beider Momente nur vorhanden in der Weise des unmittelbaren religiösen Lebens. Darin liegt nun freilich zugleich schon die Nothwendigkeit einer weiteren Fortbewegung des neuen Princips durch die Sphären der Intelligenz und des Ethischen, eine Nothwendigkeit, welche schon daraus resultirt, dass das unmittelbar religiöse Leben des Christenthums die Momente des Wissens und Wollens wenn auch nur in unmittelbarer Form schon an und in sich hat, jenes im Glauben dieses in der Liebe. Indem sich nun das christliche Princip aus seiner Unmittelbarkeit heraus zum vermittelten Wissen und Wollen entfaltet, so erscheint es nach jener Seite als Lehrbegriff und Dogma, nach dieser als das christliche Leben im engeren Sinn in der Mannigfaltigkeit seiner einzelnen practischen Formen und Bildungen, in dem, was man unter christlicher Sitte zu verstehen pflegt, im Cultus, in der Verfassung.

Dieser Process der Selbstentfaltung des Christenthums vollzieht sich nun zunächst nach dem allgemeinen Gesetz der Erscheinung, nach dem Gesetz der Allmäligkeit, so dass also das christliche Princip von dem Centrum des unmittelbaren religiösen Lebens aus nach und nach alle auch die weiter entlegenen und mehr vermittelten Formen des theoretischen und practischen Geisteslebens durchdringt und mit seinem Inhalt erfüllt. Weiter aber participirt die christliche Entwicklung auch an dem anderen Gesetz aller Erscheinung, dass die Entwicklung nicht in einem beständig gleichmässigen und stetigen Fortschritt erfolgt, sondern vielmehr in dem Process eines beständigen Knotenschlagens. Wie nämlich alle natürliche und geistige Entwicklung zwar eine Continuität bildet, nicht aber eine unterschiedslose in jeder Beziehung stetige, — so würde es gar keine unterschiedenen Seinsformen geben, es liefe Alles in einander — sondern vielmehr eine Continuität selbstständiger Centren, welche durch das beständige Knotenschlagen des einen und selben Processes entstehen, so verhält es sich auch mit der Entwicklung des christlichen Princips.

Auch hier finden wir nicht ein gleichmässiges immer tieferes Erfassen der Versöhnung oder der beiden Momente des Unterschiedes und der Einheit Gottes und des Menschen, nicht ein nach allen Seiten in stetigem Wachsthum sich kundgebendes Durchdringen dieses Princips in alle Sphären und Lebensformen, sondern es bilden sich in der Totalentwicklung des Christenthums einzelne grössere Hauptgestalten, welche zwar an dem allgemeinen Wesen des Christenthums participiren, sofern es der eine und selbe christliche Geist ist, der sich in ihnen gestaltet, doch aber innerhalb der einen Gesammtbewegung wieder verschiedene Centren repräsentiren. Und innerhalb einer jeden solchen Hauptgestaltung wird sich denn dieselbe Bewegung in der Bildung einer grösseren oder geringeren Menge kleinerer Centren wiederholen, welche obschon von einander unterschieden und gegen einander einen Fortschritt darstellend doch an dem Charakter der Hauptgestaltung selbst ihren gemeinsamen Character haben. Sofern nun die Bewegung eine knotenschlagende ist, so wird sich in jeder Centrenbildung eine doppelte Richtung derselben unterscheiden lassen, einmal die der Erreichung des Mittelpuncts zustrebende, die centripetale, und sodann die von dem Mittelpunct sich fortbewegende, einem neuen Mittelpunct zueilende, die centrifugale. Beide constituiren die Stadien der Bildung und Auflösung einer eigenthümlichen Gestaltung der allgemeinen Entwicklungskette. Durch jene Centrenbildungen in ihrer Aufeinanderfolge entstehen nun Fortschritte in der Entwicklung, nicht zwar als ob die Continuität irgendwo unterbrochen wäre, sondern nur insofern als an gewissen Punkten der Charakter des Processes aufhört durch das Princip dominirt zu werden, welches bisher als die centrale Macht erschien. Und zwar ist dieses Aufhören zugleich der Beginn der Herrschaft eines neuen Princips. Je tiefer nun solche Einschnitte sind, was von der Bedeutung der centralen Bildungen abhängt, durch deren Unterscheidung und Aufeinanderfolge sie hervorgebracht werden, desto mehr nähert sich der dazwischen liegende Abschnitt dem, was man unter einer geschichtlichen Periode zu

verstehen pflegt. Die Frage nach den Perioden einer geschichtlichen Entwicklung ist nichts Anderes als die Frage, in welcher Aufeinanderfolge grösserer Centralbildungen sie sich gestaltet.

Bei der Bestimmung der grösseren Centralbildungen oder was dasselbe ist der Perioden der christlichen Entwicklung und ihres Charakters kommt es zunächst darauf an, das allgemeine Gesetz zu finden, welches in jener Periodisirung walten muss, und wodurch mithin der Charakter jener Hauptgestaltungen bestimmt wird. Gehen wir auch hier auf das Allgemeine, so kommt bei dem Beginn jeder neuen Entwicklungsphase immer ein Doppeltes in Betracht. Einmal nämlich ist ein neues Princip vorhanden, welches in dieser Eigenthümlichkeit und Bestimmtheit, wie es jezt auftritt, früher noch nicht vorhanden war. Andererseits aber ist es eben nur noch Princip, es soll sich erst noch entwickeln und zwar auf einem Terrain, welches wesentlich noch das Resultat der Arbeit des früheren Princips ist. So beginnt zwar eine neue Entwicklungsperiode mit dem Auftreten des neuen Princips; aber die ganze Mannichfaltigkeit von Lebensformen, auf welche sich die Einwirkung des neuen Princips bei seiner Selbstentfaltung ausdehnt, ist zunächst noch nach dem Charakter der früheren Entwicklungsstufe bestimmt, und in dieser ihrer Bestimmtheit bildet sie nicht etwa eine blos unthätige passive Masse, sondern sie sucht sich auch activ in derselben zu behaupten, indem sie ihre eigene durch das Princip der Vergangenheit bedingte Bestimmtheit auf das neue Princip und die von ihm etwa schon umgebildeten Lebensmomente überträgt. Und dies wird um so leichter gelingen, als auf die Energie, mit welcher das neue Princip zuerst auftritt und auftreten muss, um sich nur den Boden zu erkämpfen auf dem es stehen kann, eine Abspannung und Ermattung seiner Lebenskraft erfolgt, die den reaktionären Gewalten um so günstiger ist, als diese weil sie sich für sich allein nicht mehr halten können, nunmehr sich selbst unter die Aegide des neuen Princips begeben und unter seiner Fahne fechten.

So erklärt es sich, dass die neue Entwicklung von vorne herein kein reiner und angemessener Ausdruck des neuen Princips sein wird; die erste Centralbildung wird den Charakter eines Ineinander von Altem und Neuem an sich tragen; in der zweiten wird die Selbstentfaltung des neuen Princips schon eine höhere vollendetere Stufe erreicht haben, aber in ihr wird sich wiederum die erste noch reflectiren und so fort, bis die Centralbildungen oder Perioden, welche im Bereiche des neuen Princips statt finden können, erschöpft sind.

Dieses allgemeine Entwicklungsgesetz findet nun auch im Christenthum seine Anwendung. Seine erste Entwicklungsperiode ist ein Ineinander des christlichen Princips und der vorchristlichen Gottes- und Weltanschauung. Der frühere Standpunct, zu unmächtig, sich ausserhalb des neuen Princips zu behaupten, beugt sein Haupt der unvermeidlichen Nothwendigkeit, aber nur um es unter dem neuen Regiment desto kecker zu erheben; und wie entkräftete, aber civilisirte Nationen dem Andrange eines lebenskräftigen aber noch ungebildeten Volkes wohl äusserlich zu erliegen pflegen, innerlich aber durch die Einflüsse ihrer Cultur ihre Beherrscher alsbald zu Beherrschten machen, so musste auch das Christenthum, obwohl es äusserlich im raschen Siegeslauf über die vorchristlichen Religionen triumphirte, innerlich die Macht des überwundenen Standpuncts desto nachhaltiger empfinden. So ist es nicht allein der christlichen Religion im engern Sinne, so ist es der gesammten durch das christliche Princip begründeten, in seinem Gefolge einherziehenden neueren Entwicklung aller Lebensgebiete ergangen. Aeusserlich gelang es der naturwüchsigen Lebenskraft der neuen Zeit zwar bald, die morschen Formen der antiken Welt über den Haufen zu werfen; innerlich aber hat sie noch lange zu den Füssen des Alterthums gesessen und auf seinen Wink gehorcht. Die sogenannte Barbarei des Mittelalters ist nichts Anderes als diese Combination des neuen Lebensprincips mit den Resultaten einer vergangenen Bildung, welche weil aus einem anderen Princip hervorgebildet, zu dem neuen Leben auch

nur in einem äusserlichen Verhältniss stehen konnte. Man könnte die Frage aufwerfen, worin denn die Nothwendigkeit liege, dass der Geist der neuen Zeit sich an die vergangene Weltanschauung in einer solchen Weise anschliessen musste, dass er darüber seine Selbstständigkeit einzubüssen Gefahr lief; warum bildete er nicht die seinem eigenen Wesen entsprechenden Erscheinungsformen auf dem intellektuellen und ethischen Gebiet unmittelbar aus seinem eigenen Innern hervor? — Eine solche innere organische Entwicklung war zwar allerdings nothwendig; allein bis die ihm adäquaten Lebensformen aus dem eigentlichen Wesen des neuen Princips hervorgehen konnten, bedurfte es eines langwierigen Vermittlungsprocesses; sie konnten, eben weil sie selbst wesentlich Formen der Vermittlung sind, nicht mit einem Schlage zugleich mit dem Auftreten des neuen Princips vorhanden sein. Da nun aber durch seinen Zusammenstoss mit der alten Bildung das Bedürfniss entstehen musste, jene Lebensformen, welche der Geist der neuen Zeit in organischer Entwicklung aus sich selbst hervorgehen zulassen noch keine Zeit gehabt hatte, mit irgend welchem Inhalt zu erfüllen, so blieb nur übrig, das einmal Vorhandene zu diesem Zweck zu verwenden. So war es zwar einerseits eine Nothwendigkeit für das neue Leben, die Hinterlassenschaft des Alterthums in sich aufzunehmen; aber andererseits, da, wie schon bemerkt, das Verhältniss des Neuen zum Alten hier immer nur ein äusserliches sein konnte, wegen der Verschiedenheit des Princips, so lag hierin gleichfalls die Nothwendigkeit, dass jene Allianz nicht von beständiger Dauer sein konnte. Vielmehr musste in eben dem Maasse, als der Geist der neuen Zeit zum Selbstbewusstsein erstarkte, — und hiezu bildete er sich eben in der Schule des Alterthums heran — ihm auch das Bewusstsein aufgehen von der Unangemessenheit der intellektuellen und sittlichen Lebensformen, in denen er sich bewegte. Da aber diese in der Sphäre der Objectivität eine feste Existenz gewonnen hatten, so musste die mittelalterliche Entwicklung mit Nothwendigkeit zu einem Bruche des

subjectiven Geistes mit der Objectivität hinführen, weil der Erstere, hineingetreten in das Alter des Selbstbewusstseins, in der Letzteren nicht mehr den Ausdruck seines eigenen Wesens zu erkennen vermochte. Wie gerade die Scholastik vorzugsweise es war, welche obwohl ausgehend von der supponirten Einheit des alten und neuen Princips, doch endlich unwillkührlich an das gerade entgegengesetzte Ziel geführt ward, zu der Erkenntniss einer unausfüllbaren Kluft zwischen beiden Seiten, wird später noch weiter ausgeführt werden. Erst mit dem Ende des funfzehnten oder Anfang des sechszehnten Jahrhunderts tritt der Geist der neuen Zeit in das Alter der Erkenntniss, und ringt seitdem unablässig alle Seiten des Lebens immer vollständiger mit seinem eigenen Inhalt zu erfüllen.

Die christliche Religion nun, wie sie recht eigentlich als der positive Ausgangspunkt und das Herz der neuen Zeit zu betrachten ist, musste natürlich auch die Schicksale ihrer Entwicklung theilen. In ihrer ersten Periode erscheint daher das christliche Element auf dem Grunde und in der Form der alten Weltanschauung; innerhalb der christlichen Religion selbst reflektirt sich der vorchristliche religiöse Standpunct. In dieser Bestimmtheit seiner ersten Entwicklungsepoche ist die christliche Religion *Katholicismus;* Katholicismus ist die primäre Centralbildung des Christenthums, wo der christliche Geist in noch unklarer Mischbildung durch das vorchristliche Element gehalten erscheint. Seinen Charakter haben wir nun noch mit kurzen Zügen näher zu bestimmen.

Was hier zunächst die *formale* Seite des katholischen Standpunktes anbetrifft, so manifestirt sich schon hier jenes Ineinander des Alten und Neuen. Als das Eigenthümliche des vorchristlichen religiösen Standpunktes erscheint das Princip der Heteronomie, welches sich nach der theoretischen Seite als Gegensatz des Esoterischen und Exoterischen in der abstracten Unterscheidung der Wissenden und Unwissenden manifestirt, während er nach der practischen Seite als Dualismus der Herrschaft und der Knechtschaft erscheint. Dies gilt nicht

bloss auf dem religiösen Gebiet: Despotie und Sklaverei sind recht eigentlich Erzeugnisse des antiken Geistes. Sehen wir nun auf den Katholicismus, so ist hier der ächt christliche Grundsatz von der Freiheit des Menschen in Christo allerdings dem Princip nach anerkannt, und hierin besteht eben das christliche Element, welches er auch nach dieser Seite enthält; aber in der Ausführung finden wir durchgängig den Dualismus des Alterthums. Denn nicht nur wird — theoretisch — was Wahrheit ist, durch eine bestimmte Kaste von Geweihten festgesetzt, und die draussen Stehenden haben sich dem Urtheil derselben ohne Weiteres zu fügen, sondern auch praktisch wird das christliche Leben nach allen Seiten seiner Erscheinung durch die Befehle jener privilegirten Kaste geregelt, und die nicht Eingeweihten, die Laien, haben sich diesen Befehlen ohne Widerspruch zu unterwerfen. Wenn dies im Katholicismus nicht im vollen Umfange geschieht oder geschehen ist, so ist der Clerus daran unschuldig [1]).

Nach der *materialen* Seite betrachtet, so musste sich hier das Ineinander des Christlichen und Vorchristlichen in der Weise darstellen, einerseits dass zwar auf dem specifisch christlichen Lebensgrunde der Versöhnung beide Momente Unterschied und Einheit des Göttlichen und Menschlichen immer zugleich festgehalten wurden, andererseits aber beide Momente beständig nur in ein äusserliches nicht innerlich vermitteltes Verhältniss zu einander treten konnten. So sind beide nur in abstracter Weise gefasst, indem von der dialectischen Vermittlung des Einen durch das Andere abstrahirt wird, und in Folge dessen wird der Unterschied zu einer die Einheit von sich ausschliessenden Verschiedenheit, und die Einheit zu einer allen Unterschied negirenden Einerleiheit. In beiden Beziehungen haben wir jetzt aus dem katholischen System kurz die Belege zu liefern.

[1]) Vergl. mit der hier gegebenen und noch zu gebenden Darstellung meine Bemerkungen. Jahrbhr. der Gegenwart 1845. p. 596 ff.

Was zuerst die Seite des *Unterschieds* anbetrifft, so sehen wir diejenige Anschauungsweise, welche Göttliches und Menschliches, Unendliches und Endliches in abstracter Trennung auseinanderhält, in einer ganzen Reihe von Bestimmungen jenes Systems sich realisiren [2]). Zunächst und im Allgemeinen erscheint sie in dem rein äusserlichen mechanischen Verhältniss, in welchem nach dieser Ansicht Gott und die Welt des Endlichen zu einander stehen. Das Endliche hat hier keine Beziehung auf das Wesen Gottes, sondern einzig auf den Willen desselben, durch welchen es gesetzt ist. Indem aber so Wesen und Wille in Gott von einander getrennt werden, so wird einerseits der Dualismus in Gott selbst hineingesetzt, und andererseits, da der vom Wesen der Absoluten getrennte Wille alles Inhalts entbehrt, mithin nichts ist, als die rein formale Willkühr, so wird dadurch das Verhältniss des Absoluten zum Endlichen selbst ein willkührliches, zufälliges, äusserliches, was sich in der Bestimmung ausspricht, dass Gott die Schöpfung der Welt auch habe unterlassen können, ohne dass man dadurch genöthigt wäre, den Begriff seines Wesens zu modificiren. Der richtige Weg zur Ueberwindung dieser dualistischen Auffassung lag nun zwar in der christlichen Vorstellung vom Logos (Sohn) als dem weltschöpferischen und dadurch zwischen Gott und der Welt vermittelnden Princip vor; dieser sollte so der aus dem

[2]) Characteristisch ist hier Möhler's Bemerkung: „Das Endliche, *dasselbe sogar ohne Sünde gedacht*, mag sich nach allen Seiten hin bestens ausdehnen, das an sich Unendliche erreicht es nicht.“ Symb. 5te Ausg. p. 115) So sehr es zugegeben werden muss, dass das Endliche auf dem Wege der *Ausdehnung* das Unendliche nicht erreichen könne, so sehr muss doch in Abrede gestellt werden, dass es selbst *ohne Sünde*, d. h. wie es seinem Begriff adäquat ist, nicht mit dem Unendlichen eins sei; Möhler hat aber in jenem Satz den dualistischen Grundcharakter des Katholicismus aufs Bestimmteste ausgesprochen: auch das seinen Begriff adäquate Endliche ist noch nicht das Unendliche, auch das vollendet Menschliche noch nicht das Gottmenschliche.

Wesen Gottes gezeugte und mit Gott *gleichwesentliche* sein; andererseits aber enthielt er durch die Bestimmung des Gezeugtseins auch das Moment des Endlichen in sich, welches sich denn weiter in der Idee der Menschwerdung explicirte. So hätte sich also auch wenn man hierauf weiter eingegangen wäre, ein Wesensverhältniss des Endlichen zu Gott ergeben müssen. Allein obwohl man den Begriff des Gezeugtseins in Beziehung auf den Logos festhielt, so abstrahirte man doch von dem darin enthaltenen Moment des Endlichen, woraus denn eine weitere Folge war, einerseits dass auf der Seite des Göttlichen, hinsichtlich seines Verhältnisses zu sich selbst, der hypostetische Unterschied beständig von der substantiellen Einheit absorbirt, andererseits aber nach der Seite des Endlichen das Verhältniss des Göttlichen in der Weise bestimmt ward, dass über dem Unterschiede die Einheit verloren ging [3]). So ward die Welt als ein ausser und neben Gott existirender Mechanismus vorgestellt, in der Weise wie ein menschliches Kunstwerk, nachdem es von dem Künstler gefertigt und in Gang gesetzt ist, nunmehr ohne die unmittelbare Wirksamkeit desselben sich fortbewegt. Da aber das Verhältniss der Welt zu Gott überhaupt, weil einseitig auf dem Willen beruhend, auch ein willkührliches ist, so liegt darin, dass es Gott zustehen muss, wo und wann es ihm beliebt, aus höchster Machtvollkommenheit den gewöhnlichen Weltzusammenhang zu unterbrechen, und sich im *Wunder* zu manifestiren. Zwar ist nun auch der gewöhnliche Weltzusammenhang in letzter Instanz von Gott geordnet, allein dadurch wird die Unterbrechung desselben durch das Wunder nicht ausgeschlossen, weil das Princip des Verhältnisses der Gottheit zur endlichen Welt die Willkühr ist, worin es eben liegt, dass der rein formale alles Inhalts entbehrende Wille sich bald so bald in ganz entgegengesetzter Weise manifestiren könne.

[3]) Vergl. über diesen Punkt besonders Baur: die Lehre von der „Dreieinigkeit u. s. w."

Wie nun die Welt im Ganzen als wesentlich von dem Absoluten geschieden vorgestellt wird, so nun auch insbesondere der Mensch als die höchste Verwirklichung des Endlichen. Hieraus ergiebt für die *substantielle* Seite des Menschen die abstracte Trennung dessen, was in der Natur des Menschen liegt, und dessen, was über dieselbe hinausgehend nur unter den Gesichtspunkt eines donum superadditum gestellt werden kann. Die höchste Vollkommenheit des Menschen ist daher nicht etwas mit Nothwendigkeit aus seinem Begriff Resultirendes, sondern sie kann nur verwirklicht werden durch etwas von aussenher Hinzukommendes, welches nicht wesentlich zur Natur des Menschen gehört, und daher auch wieder wegfallen kann, ohne dass die menschliche Natur dadurch wesentlich alterirt werde. Weiter ergiebt sich aus jener dualistischen Grundrichtung nach der Seite des *Wissens* im Menschen die abstracte Entgegensetzung der natürlichen Erkenntniss und der übernatürlichen Offenbarung; wie weit und worauf sich beide Erkenntnisse erstrecken, hat natürlich seinen letzten Grund wiederum im göttlichen Willen (Willkühr); nach seinem Belieben setzt er der natürlichen Erkenntniss Schranken, und nach seinem Belieben richtet er seine übernatürlichen Mittheilungen ein. Es ist hier dasselbe Verhältniss, wie zwischen dem gewöhnlichen Weltlauf und dem Wunder. — Endlich stellt sich nach der Seite des *Willens* (Handelns) die abstracte Trennung des Göttlichen vom Menschlichen in der Weise dar, dass das erstere als *Gesetz*, als ein Soll dem menschlichen Willen gegenübertritt, welches dieser zu realisiren einerseits unbedingt verpflichtet ist, dem er aber andererseits, da der Mensch als endliche Creatur seiner Natur nach ausserhalb des Göttlichen steht und in dem Willen die Natur nur ihre äusserste Zuspitzung erhält, ein Nichtwollen und damit die Uebertretung entgegenzusetzen vermag. Ja in diesem Nichtwollen und dieser Uebertretung würde sich der Wille gerade als die adäquate Manifestation des vom göttlichen absolut verschiedenen menschlichen Wesens zu bewähren scheinen, so dass mithin die Sünde,

die Uebertretung des göttlichen Gesetzes, als die dem Begriff des Menschen adäquate Verwirklichung seiner Natur zu betrachten wäre [1]). Auch scheint es unmöglich, dass die endliche Creatur, ihrem Wesen nach radical von Gott geschieden, einen von dem absoluten nicht verschiedenen Willen sollte haben können. Nun aber tritt doch das Gesetz mit dem unbedingten Anspruch auf Erfüllung vor den Menschen hin; soll dies also nicht zu einer Illusion werden, so bleibt nichts übrig, als den Willen hier wiederum in ganz abstracter Weise vom Wesen loszutrennen, und ihn mit der Willkühr zu identificiren. So reflectirt sich derselbe Dualismus zwischen Wesen und Willen, den wir früher in Gott aufgezeigt haben, nunmehr auch im Menschen; seinem Wesen nach endlich soll er in seinem Wollen mit dem Unendlichen eins sein. Indem es aber hier über das Sollen nicht hinauskömmt, dem beständig ein Nichtsein entspricht, so ergiebt sich hier der Widerspruch des gesetzlichen Standpunktes in sich selbst: nur wo eine göttliche Seins- und Lebensmittheilung stattfindet, da wird auch der menschliche Wille der entsprechende Ausdruck des göttlichen sein, und nur wo der menschliche Wille nach der höchsten Vollendung seines Begriffes nicht als Willkühr, sondern als überwundene Willkühr d. h. als wahrhafte Freiheit gefasst wird, da ist Erfüllung des Gesetzes als die Einheit des göttlichen und menschlichen Willens möglich; denn diese Einheit kann nur dann eine wahrhafte und innerliche sein, wenn der seinem Begriff adäquate menschliche Wille von dem göttlichen nicht verschieden ist. So ist denn aber auch die Erfüllung zugleich die Aufhebung des Gesetzes; denn wenn ich in dem göttlichen Willen nur meinen eigenen erfülle, so ist die Aeusserlichkeit, in welcher mir der erstere als Gesetz, als ein Soll gegenüberstand, überwunden, und damit der gesetzliche Standpunkt selbst: denn das Gesetz hat zu seinem Correlat

[1]) Man erinnere sich besonders an die scotistische Auffassung der Sünde.

die Uebertretung. Im Christenthum nun als der gottmenschlichen Religion κατ' ἐξοχήν ist der gesetzliche Standpunct aufgehoben, denn die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist hier nicht mehr ein blosses Soll, sondern sie ist zur Wirklichkeit geworden.

Das katholische System aber fasst das Christenthum nach der *substantiellen* Seite als ein Hinausgehen über die menschliche Natur, nicht etwa nur über den unvollkommenen Standpunct derselben, wie sie ihn zu der Zeit, als das Christenthum in die Welt trat behauptete, sondern über die ihrem Begriff adäquate menschliche Natur; — nach der Seite des *Wissens* als eine über das menschliche Erkenntnissvermögen schlechthin hinausgehende und daher nur auf übermenschlichem Wege zu vermittende Erkenntniss; — nach der Seite des *Willens* endlich als ein neues, höheres Gesetz, dem daher von menschlicher Seite auch nur durch Werke völlig entsprochen werden kann. — Im Christenthum ist ein Hinausgehen über die menschliche Natur gesetzt; denn zunächst und vor Allen ist der Stifter desselben, der Gottmensch, mehr als der vollkommene urbildliche Mensch; er hat nach den Bestimmungen, welche in der katholischen Periode festgesetzt und kirchlich sanktionirt wurden, zwei völlig von einander verschiedene Naturen, ausser einer vollkommen menschlichen auch eine vollkommen göttliche; nach der einen ist er absolut, nach der andern endlich; ebenso hat er ein doppeltes Wissen, ein göttliches und ein menschliches, nach dem einen ist er allwissend, nach dem andern relativ nicht wissend; und endlich als letzte Consequenz fehlt auch ein doppelter Wille nicht, ein göttlicher und ein menschlicher; mit dem einen regiert er das Weltall, und mit dem andern unterzieht er sich den Beschwerden, Mühsalen und irdischen Leiden. Es erhellt von selbst, dass es unmöglich sein musste, die Vermittlung beider in dieser Weise differirenden Seiten wahrhaft und innerlich zu vollziehen; zwar musste die Einheit nach einer unabweisbaren Forderung des christlichen Bewusstseins festgehalten werden, aber sie musste bei jener Construction der Zweiheit

als ein unbegriffenes und unbegreifliches Mysterium erscheinen. Diese Auffassung der Person Christi gehört wesentlich der katholischen Grundanschauung an, und wenn der Protestantismus sie anfangs unverändert herübernahm, so war der Grund hievon, dass das protestantische Princip nicht gleich von vorne herein in allseitiger Durchbildung auftreten konnte, vielmehr diese selbst erst das Resultat eines längeren Processes sein konnte.

In jener zwiespaltigen Natur des Gottmenschen näher in seinem doppelten Wissen, musste nun auch der Grund liegen, dass die durch ihn vermittelte Erkenntniss eine zwar nicht schlechthin aber doch in vielen Puncten über das menschliche Erkenntnissvermögen hinausgehende sein musste. In Christus hatte natürlich das Uebermenschliche der durch ihn mitgetheilten Erkenntniss seinen Grund in seiner besonderen seiner menschlichen beigefügten göttlichen Natur; in den Aposteln aber (und heiligen Schriftstellern überhaupt) in dem zu ihrem menschlichen Geistesleben in der Inspiration eben so äusserlich hinzukommenden göttlichen Geiste; es ist hier keine innere lebendige Durchdringung des menschlichen Geistes vom göttlichen, sondern nur zu gewissen Zeiten und in besonderen Fällen tritt der letztere in seiner absoluten Irrthumslosigkeit in den ersteren hinein, und hebt denselben für eine Weile in seiner Eigenthümlichkeit auf, die eben, auch in den frömmsten und am weitesten vorgeschrittenen Gläubigen, immer noch eine relative Unvollkommenheit und Irrthumsfähigkeit an sich trägt. — Jene höhere Erkenntniss konnte nun von Seiten des Gläubigen nur auf Autorität angenommen werden; zwar war eine Vermittlung für das Wissen nicht gerade unmöglich, allein es erhellt doch, dass einem gottmenschlichen Inhalt gegenüber (in der abstracten Bestimmtheit, wie das Gottmenschliche im Katholicismus gefasst wird) das menschliche Wissen und Begreifen lange nicht zureichen kann, und es sich daher in allen Fällen, wo es nicht weiter kann, seiner unzweifelhaften Schwäche und Unzulänglichkeit bescheidet. Welchen Nutzen der katho-

lische Kirchenglaube alle Zeit aus diesem Princip gezogen hat, ist bekannt.

Der dualistischen Grundbestimmung der Person Christi, näher der Trennung des göttlichen und menschlichen *Willens* entspricht endlich im Katholicismus die Auffassung des Christenthums als eines neuen höheren *Gesetzes*. Zu *dem* Gesetz nämlich, welches alle Menschen ohne Unterschied zu befolgen haben, so dass es eben hiedurch als das eigentliche Correlat des menschlichen Willens erscheint, kommt noch ein höheres Gesetz hinzu, dessen Befolgung zwar nicht Pflicht ist, und somit im Belieben des Menschen steht, dem sich aber doch die eigentlich göttlichen Menschen unterziehen. So geht der Begriff des Gesetzes in den des *guten Raths* über, die gesetzliche Verpflichtung wird zum *evangelischen Rathschlag* (consilium evangelicum); von Seiten Gottes liegt ihm nicht der absolute unter keiner Bedingung *nicht* zu vollziehende göttliche Wille zu Grunde, sondern nur ein (frommer) Wunsch, welcher die Erfüllung nicht gerade zu seinem nothwendigen Correlatbegriff hat; — und von Seiten des Menschen findet keine unbeweisbare Verpflichtung statt, Erfüllung oder Nichterfüllung steht vielmehr in seinem Belieben; doch erwirbt er sich, falls er dem in den evangelischen Rathschlägen ausgesprochenen göttlichen Wünschen nachkommt, ein besonderes Verdienst in den Augen Gottes, und erscheint den gewöhnlichen Menschen gegenüber, welche nur das allgemein verbindliche Gesetz befolgen, als der eigentlich göttliche und heilige Mensch. — Dem *gesetzlichen* Standpunkt entpricht nun der *werkthätige* in der Weise, dass das Werk das durch Vermittlung des Subjects in der Sphäre der Objectivität realisirte Gesetz ist. Indem aber dabei einseitig auf den *Willen* des Subjects reflectirt wird, als wodurch die Einigung mit der göttlichen Seite zu vollziehen sei, während dagegen der innere Wesensgrund in seiner abstracten Trennung vom Göttlichen festgehalten wird, so kann das katholische System auch hier von seinem Dualismus nicht loskommen. Zudem ergiebt sich hier entsprechend der Zweitheilung von gesetzlichen Vor-

schriften und evangelischen Rathschlägen eine doppelte Klasse von Werken, diejenigen, deren Leistung von allen Christen gleichsehr verlangt wird, und diejenigen („besonderen Gottesdienste"), welche den Christen über den Menschen erheben, und so mit einem besonderen Verdienste verknüpft sind. Da die letzteren die Tendenz auf ein specifisch göttliches Leben haben, und das Menschliche, selbst wenn es seinem Begriff adäquat ist, doch von dem Göttlichen durchaus verschieden ist, so können sie sich gegen das rein Menschliche nur negativ verhalten; das Streben ist auf die möglichst vollkommene Ertödtung desselben gerichtet, und da das Leben in der Welt diesem Streben nur hemmend entgegenwirken kann, so zieht man sich aus der Welt zurück in die Einsamkeit der Wüste oder in die abgeschiedene Stille der Klosterzelle; dem Familien- wie dem Staatsleben, den weltlichen Künsten nicht minder als den weltlichen Wissenschaften, allen wahrhaft menschlichen Gefühlen und Neigungen, Leiden und Freuden muss derjenige entsagen, welcher Gott ganz zu leben sich entschlossen hat, und wo die Natur widerstrebte, da nahm man die Abspannung des Fastens, den blutigen Schmerz der Geisselung und alle die tausend Kasteiungen und Selbstpeinigungen zu Hülfe, von denen die Geschichte des Katholicismus so Unglaubliches zu berichten weiss. Zu Grunde liegt die erhabene Idee, dass der höchste und einzig Gott wohlgefällige Gottesdienst in der gänzlichen Hingebung bestehe, durch welche der Mensch sich Gott zum Opfer darbringt. Wie aber diese Idee im Alterthum auf dem Grunde einer dualistischen Weltanschauung zum blutigen Menschenopfer führte, so hat sie sich im Katholicismus auf derselben Basis in der Sitte des unblutigen Menschenopfers manifestirt; denn was ist jene vielgestaltige Entsagung auf Alles, was dem Menschen als solchen lieb und theuer ist, was ist jene raffinirte Ertödtung alles Menschlichen anders, als ein unblutiges Menschenopfer? Selbst das leibliche, physische Leben wird wenn auch nicht unmittelbar doch mittelbar untergraben und vernichtet. Aber das ist die nothwendige Consequenz einer

Anschauungsweise, welche das Göttliche schlechthin ausser dem Menschlichen setzt, und es daher auf ganz andere Weise realisiren zu müssen glaubt, als durch die Verwirklichung des wahrhaft Menschlichen. So ist das christliche Leben im Katholicismus dualistisch gespalten und eine trennende Scheidewand, wie zwischen Unendlichem und Endlichem, Göttlichem und Menschlichem geht mitten hindurch.

Fragen wir nun, in welches Verhältniss das katholische System zu der Realisirung des christlichen Standpunkts, sei es dass er mehr in der gesetzlichen Weise oder nach der Seite der evangelischen Rathschläge aufgefasst ward, die göttliche Causalität einerseits und die menschliche andererseits gesetzt habe, so konnte dasselbe nach allen Prämissen auch nur in der äusserlichen Weise aufgefasst werden, dass göttliche Gnade und menschliche Freiheit, obwohl sie bei dem Bekehrungs- und Heiligungswerk beide miteinander wirken, doch ausser einander liegen, und die eine an der anderen ihre Grenze hat. Auch hier ist nur die Zweiheit wirklich begriffen, die Einheit (d. h. eine solche bei welcher keine von beiden Seiten zu kurz kommt) ist ein unauflösbares Räthsel. Auf der Basis einer dualistischen Grundanschauung entsteht hier ein Markten zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit; man halbirt den ganzen Effect, und giebt die eine Hälfte der göttlichen Gnade, die andere der menschlichen Freiheit; es ist dies die schlechte Weise der Vermittlung, welche nicht *über* sondern nur *zwischen* den zu vermittelnden Extremen liegt, und so eine Halbheit nach beiden Seiten an die Stelle einer Einseitigkeit setzt. Indem aber die göttliche Gnade als ausser der menschlichen Freiheit liegend gewusst wird, indem also die göttliche Causalität an der menschlichen ihr Ende hat, so wird sie dadurch verendlicht, was sich besonders deutlich in den katholischen Bestimmungen über die Prädestination zeigt, sofern sie dadurch die Präscienz von dem Verhalten des Menschen bedingt gesetzt wird. Andererseits aber, sofern in jener Auffassung die endliche Causalität der unendlichen an die Seite gesetzt wird, so wird

sie eben dadurch derselben gleich gestellt, und erhält somit selbst eine unendliche Dignität. Wo die Betrachtung von dem Fundament einer dualistischen Grundanschauung ausgeht, da muss der Werth des Endlichen steigen in dem Maase als das Unendliche seiner absoluten Bedeutung entleert wird, so wie umgekehrt, je mehr alle Realität auf die Seite des Unendlichen hinübergeworfen wird, das Endliche mehr und mehr zu einem verschwindenden Accidens des Absoluten herabsinkt. Doch liegt es in der Natur der Sache, da in einer dualistischen Auffassung gerade die *endliche* Betrachtungsweise sich manifestirt, dass das Endliche, obwohl es zu Anfang aller Realität sich entäussern mag, um sie in das Absolute zu verlegen, doch im Verlauf des Processes immer mehr und mehr sich auf die andere Seite neigen wird, alle Realität sich selber zuzueignen, so dass das Absolute immer mehr in den Hintergrund tritt und endlich ganz verschwindet. Dass die ursprüngliche, einseitige Selbstentäusserung des Endlichen, wodurch es sich aller Selbstständigkeit und Spontaneität beraubte, endlich in jenes ganz entgegengesetzte Extrem umschlägt, hat seinen guten Grund darin, dass jene einseitige Selbstentäusserung immer doch ein Akt des Endlichen selbst und seiner abstracten Verstandesreflexion ist; indem es also sich selbst durchaus zu negiren sucht, kann es dies nicht ausführen, weil es selbst immer das Negierende ist, und somit auch in der äussersten Negativität immer erhalten bleibt; wird aber diese Wahrnehmung gemacht, so nimmt der Process alsbald die Richtung auf das entgegengesetzte Extrem, welches dem Absoluten alle Realität mehr und mehr entziehend, in eben dem Maasse das Endliche mit derselben erfüllt.

Der dualistische Grundton, welcher auf der einen Seite des Katholicismus sich hinzieht, manifestirt sich nun endlich noch besonders in dem Fundamentaldogma des katholischen Systems, in der Lehre von der Kirche. Wie das christliche Leben überhaupt entsprechend dem Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen, in zwei gang verschiedene Sphären auseinanderfällt, indem die Einen in der Welt bleibend und

weltlichen Beschäftigungen obliegend nur eine niedere Stufe der Vollkommenheit zu ihrem Endzweck haben, die Andern dagegen, die Welt verlassend und dem Menschlichen entsagend die wahrhafte Vollkommenheit realisiren, — so zerfällt nun auch die christliche Kirche in zwei grosse verschiedene Ordnungen, Laien und Klerus, deren letztere an Intensivität ersetzt, was ihr der ersteren gegenüber an Extensivität gebricht. Klerus und Laien verhalten sich in der katholischen Kirche wie Göttliches und Menschliches; der Klerus ist der Träger des eigentlich göttlichen Elements in der Kirche; nur durch seine Vermittlung kann der Laie an den Segnungen des Gottesreichs participiren; nur der Klerus ist der privilegirte Inhaber des heiligen Geistes und er steht daher über dem Laien so hoch, wie der Himmel über der Erde. — Derselbe Gegensatz wiederholt sich endlich in der dualistischen Scheidung von Kirche und Staat; während der Staat die nur menschliche Form der Gesellschaft ist, begründet in der negativen Nothwendigkeit, den Aeusserungen menschlicher Bosheit eine hemmende Schranke entgegenzusetzen, ja, wenn man auf die ersten Anfänge zurücksieht, grossentheils selbst hervorgegangen aus unsittlichen Motiven, Ehrgeiz, Herrschsucht u. s. w., so ist dagegen die Kirche die göttliche und deshalb erst wahrhaft vollkommene Form der Gesellschaft. Sofern nun das Göttliche, dem Menschlichen gegenüber immer als das höhere vorgestellt wird, so ergiebt sich daraus für den Katholicismus die Nothwendigkeit, soviel an ihm liegt, dahin zu streben, dass der Staat zur Kirche in ein eben solches Verhältniss der Unterordnung trete, wie die Laien zum Klerus, dass mithin der Staat zu einem unselbstständigen Accidens der Kirche herabgesetzt, wo nicht endlich ganz in die letztere absorbirt werde. Was für Anstrengungen der Katholicismus gemacht hat und zum Theil noch macht, um zu diesem Ziele zu gelangen, ist bekannt; doch ist nicht zu übersehen, dass in der dualistischen Grundanschauung, wie sie sich im katholischen System manifestirt, auch der Ausgangspunkt liegt für die entgegen-

gesetzte Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat, welche den Staat an die Spitze stellt, und die Kirche zu seiner Dienerin macht. Es ist dieselbe Dialectik, auf welche wir schon früher hingewiesen haben; in dem Maase nämlich, in welchem das Endliche aus seiner Selbstentäusserung in sich zurückkehrt, wird auch diejenige Form, welche als die der Endlichkeit entsprechende gewusst wird, der Staat, mehr und mehr in den Vordergrund treten, so dass nun der Process gegen das Ende den umgekehrten Anblick darbietet, wie zu Anfang. Hiess es damals: Kirche und Staat, so wird es jetzt heissen: Staat und Kirche, und hatte dort die Kirche die Tendenz, den Staat zu einem Accidens ihrer selbst herabzusetzen und wohl ganz zu absorbiren, so wird sich aus derselben Grundanschauung die Anmassung des Staates entwickeln, sich als die Macht über die Kirche und als ihre letzte Wahrheit zu beweisen, so dass die Kirche endlich in den Staat aufgehen soll. Hier wie dort ist es die dualistische Auffassung des Verhältnisses von Unendlichem und Endlichem, Göttlichem und Menschlichem, die endlich in einen abstracten Monismus ausläuft, welcher nur die *eine* Seite festhält; das *sowohl als auch*, wenn es in der äusserlichen Weise des *Nebeneinander* aufgefasst wird, verwandelt sich alsbald in ein *entweder — oder*. Es ist die immanente Dialectik, welche den Gegensatz zum Widerspruch forttreibt, der denn endlich nur noch *eine* Seite anerkennen will. So aber ist die Einheit noch nicht die wahre, sondern nur die *abstracte*, und der Unterschied, in der abstracten Weise, wie ihn der Katholicismus festhält, schlägt so in eine eben so abstracte Einheit um, welche sich neben jenem als der andere bestimmende Faktor in dem katholischen System erweist.

Blicken wir hier zunächst auf die Lehre vom Gottmenschen, so ist es bekannt, wie die orthodoxe Ansicht, trotz der scharfen Scheidung der Naturen in Christo doch immer in das entgegengesetzte Extrem umschlug, wodurch die menschliche Natur in die göttliche, die Creatur in ihrer endlichen Unmittelbarkeit in die Unendlichkeit des Absoluten absorbirt

ward, so dass das Menschliche, Endliche zum blossen Schein herabsank, und wenn gleich man dies niemals eingestand, so führten doch die Vordersätze von denen man ausging, endlich auf diesen Schlusssatz. Und nicht minder wie in der Christologie, als der objectiven Seite der Soteriologie, machte sich jene auf unmittelbare Identifirung des Menschlichen mit dem Göttlichen gerichtete Tendenz geltend auf der subjectiv soteriologischen Seite, sofern dem Menschen hier alle Selbstständigkeit genommen ward, und er einzig als das unfreie Organ der göttlichen Causalität erschien (Augustinismus). Obwohl man freilich diese totale Unfreiheit niemals einräumte, so folgte sie doch, ebenso wie bei der Christologie die Annihilation der menschlichen Natur, aus den aufgestellten Prämissen. Bei einer dualistisch-mechanischen Weltanschauung muss, sobald man die Seite des Absoluten nicht überhaupt leugnet, wenn man consequent sein will, das Uebergewicht immer auf diese Seite fallen; dass es indess hiebei nicht sein Bewenden haben kann, dass vielmehr der Process zuletz immer eine entgegengesetzte Richtung nehmen muss, welche das Absolute aufhebt und nur die abstracte Einheit des Endlichen, Menschlichen übrig behält, haben wir schon früher in der Dialektik der Dualismus begründet gefunden. — Vor Allem müssen wir nun jene abstracte Einheit des Menschlichen und Göttlichen in dem Grunddogma des katholischen Systems, in der Lehre von der *Kirche*, wieder zu finden erwarten. Es ist hier eine anerkannte Thatsache, dass der Katholicismus der Kirche in dieser ihrer bestimmten empirischen Erscheinung schlechthin absolute Prädicate beilegt. Während es nämlich in dem Begriff der Kirche liegt, dass sie die Gottmenschheit als eine in der Menschheit *werdende* mithin relativ noch nicht seiende zu ihrem Inhalt hat, so abstrahirte der Katholicismus von diesem Werden und noch Nicht sein, und setzt die Kirche als die erscheinende auf jeder Stufe ihrer zeitlichen Entwicklung als absolut und mithin der Idee adäquat. Da aber die Kirche auf jeder Stufe ihrer zeitlichen Erscheinung noch die relativ unvollendete ist, — denn die christlichen

Subjecte, welche die kirchliche Gesammtheit constituiren — sind keineswegs vollkommen durch den göttlichen Geist angeeignet — so wird, wenn man sie in dieser Bestimmtheit nach katholischer Weise als unfehlbar mithin absolut fasst, das Endliche, Menschliche als solches, in seiner Unmittelbarkeit, Irrthumsfähigkeit und Sündhaftigkeit gleich dem Göttlichen gesetzt. Dadurch ist denn weiter die Möglichkeit gegeben, dass Unwahrheit und Irrthum durch kirchlichen Ausspruch als auf Befehl des heiligen Geistes sanctionirt ward, und eine erfolgreiche Reaction konnte somit nur erst durch einen völligen Bruch mit der kirchlichen Autorität möglich werden. Setzt nun der Katholicismus die Kirche in ihrer jeweiligen Erscheinung als absolut und in ihren Entscheidungen unfehlbar, so ist dies indess noch eine abstracte Bestimmung, so lange es noch nicht feststeht, durch wessen Mund der heilige Geist in der Kirche redet; denn da das Absolute, Göttliche nur *eines* sein kann, so können, sofern diese bestimmte empirische Erscheinung der Kirche den adäquaten Ausdruck jenes Göttlichen enthalten soll, die kirchlichen Entscheidungen immer auch nur als eine handgreifliche Einheit in die Erscheinung treten, und treten mehrere mit dem Anspruch auf Gültigkeit auf, so kann doch nur die eine wahr sein, womit zugleich gesetzt ist, dass alle anderen falsch sind. Die katholische Kirche muss ihrem Princip nach diese exclusive, abstracte Ansicht von Wahrheit und Irrthum vertheidigen, wonach beide nicht als in einem innerlichen Process begriffen, sondern nur als äusserlich neben einander gestellt erscheinen. Um nun zu jener auch erscheinenden Einheit des Göttlichen zu gelangen, findet im katholischen System ein Aussonderungsprocess statt, welcher nachdem er von der äussersten Peripherie durch mehrere concentrische, beständig sich verengende Kreise hindurchgeschritten ist, endlich bei einem einzigen Mittelpunct ankommt. Zunächst und im weitesten Sinne nämlich wird der Umfang der Kirche gemessen an der Gesammtheit aller Gläubigen; allein in der Mannigfaltigkeit der Subjecte ist die Einheit keine in der Weise

erscheinende, wie sie es nach den aufgestellten Principien einmal sein muss. Aus der Gesammtheit aller Gläubigen wird daher der Klerus ausgesondert, als der eigentlich bestellte Träger des göttlichen Elements in der Kirche, und in dieser Bestimmtheit den Laien dualistisch entgegengesetzt, wie dies schon früher bemerkt ist. Dass aber durch diese Zweiheit die postulirte Einheit nicht aufgehoben wird, wird nun in der Weise bewerkstelligt, dass der Klerus als die eigentliche Substanz, die Laien dagegen als substanzloses Accidens der Kirche erscheinen. Aber der Klerus selbst tritt noch als eine Vielheit in die Erscheinung; so wird denn aus der Gesammtheit des Klerus zunächst wiederum ein Theil ausgesondert als der genuine Träger des Göttlichen, nämlich der Episkopat. Die Bischöfe sind in dem katholischen System die Planeten, um welche als Trabanten die niederen Ordnungen des Klerus sich drehen. Aber auch so ist die Einheit immer noch keine schlechthin in die Erscheinung tretende; der Episkopat existirt nur als eine Vielheit von Bischöfen — wo ist also das unzweifelhafte Organ, durch welches sich die unfehlbare Entscheidung der Kirche kund thut? — Das *Episkopalsystem* antwortet: in den allgemeinen Concilien, daher die Decrete der allgemeinen Concilien zu achten seien, als habe der heilige Geist geredet. Aber auch so ist die Einheit immer nur eine ideale; denn wo wären auf einem allgemeinen Concil die Stimmen aller Bischöfe geeinigt gewesen, dass sich auch nicht eine einzige Dissonanz bemerklich gemacht hätte; vielmehr sind allgemeine Concilien meist nur dann berufen, wenn es tiefeingreifenden Zwiespalt in der Kirche zu schlichten gab, der denn auch auf dem Concilium selbst hervorbrach. Das Erscheinende ist hier also nicht die Einheit, sondern vielmehr der Zwiespalt und die Disharmonie. Und auf welcher Seite soll nun die Wahrheit liegen, wenn zwei oder gar noch mehrere Parteien mit den entgegengesetzten Behauptungen sich gegenübertreten? Soll hier vielleicht Stimmenmehrheit die Entscheidung geben? Aber so wäre die göttliche Wahrheit gänzlich in der quanti-

tativen äusserlichen Weise bestimmt, dass am Ende das Mehr oder Weniger *einer* Stimme den Ausschlag gäbe. — Also nochmals, wer soll entscheiden, wo ist die letzte Appellationsinstanz, wo die Einheit als eine factisch und unbestreitbar erscheinende? Hier antwortet nun der *Curialismus*, in den der Episcopalismus mit Nothwendigkeit ausmündet: die Einheit der Kirche ist eine erscheinende in letzter und höchster Instanz nur im Papst. Nur im Papismus ist das katholische System des Katholicismus consequent durchgeführt; der Papst ist die feststehende und unverrückbare Sonne, um welche sich das Planetensystem des Espiscopats bewegt; im Papst concentrirt sich die gesammte Kirche, und wie der absolute Monarch sagt: l'etat c'est moi, so sagt der Papst: l'eglise c'est moi; er vereinigt in seiner Person die absoluten Prädicate, welche nach dem Katholicismus der Kirche als Erscheinung zukommen; denn er ist der unfehlbare, das Wort dieses einzelnen Menschen ist wie das Wort Gottes. Hier culminirt diejenige Richtung des katholischen Systems, welche sich in der unmittelbaren Identificirung des Göttlichen und des Menschlichen manifestirt: dieser Mensch in seiner Irrthumsfähigkeit und Sündhaftigkeit wird als absolut und göttlich gesetzt. — Diese absolute Dignität des Papstes ist indess immer noch eine mangelhafte, so lange ihm in der Staatsgewalt noch eine andere Macht mit dem Anspruch auf absolute Geltung entgegentritt. Denn da die Kirche im Katholicismus wesentlich nach der Seite der Erscheinung gefasst wird, so muss sie mit dem Staat, welcher sich gleichfalls in der Sphäre der Erscheinung bewegt, nothwendig zusammentreffen. Herrscht nun im Staat wie in der Kirche der Katholicismus, so wird, da zwei absolute Principien nicht neben einander bestehen können, die äusserste Consequenz der katholischen Grundrichtung die sein, dass ein Einziger die kirchliche, wie die staatliche Obergewalt in sich vereinigt, zugleich also Pabst und Kaiser ist, — eine äusserste Zuspitzung, deren consequente Verwirklichung sich gegenwärtig, wie es scheint, die orthodoxe griechisch-katholische Kirche zur Aufgabe gestellt

hat. Hier ist denn der *eine* Mensch ohne alle Schranke der Plenipotentiarius Gottes auf Erden, und daher seinen Unterthanen gegenüber selbst wie Gott.

Dasselbe Nebeneinanderbestehen einer Unendliches und Endliches abstract auseinanderhaltenden und Beides ebenso abstract identificirenden Richtung, wie wir es so eben auf der theoretischen Seite des Lehrbegriffs gefunden haben, ergiebt sich nun auch nach der praktischen Seite in Verfassung und Cultus. Die Verfassung ist selbst nur der praktische Ausdruck des Dogmas von der Kirche und seiner Bestimmungen, und es lässt sich schwer sagen, ob das Dogma die Verfassung, oder die Verfassung das Dogma geschaffen habe. Ebenso treten im Cultus des Katholicismus die Momente des Göttlichen und Menschlichen zunächst in dualistischer Schärfe auseinander; das Göttliche erscheint hier in jeder Beziehung als das vom Menschlichen absolut Verschiedene. Andererseits aber fehlt auch die abstacte Identificirung beider Seiten nicht. Da wird Heiligen, welche doch immer endliche, sündige Menschen waren eine der göttlichen wenigstens in praxi sehr nahe kommende Verehrung gewidmet, und alle Reservationen und Distinctionen, welche von der katholischen Theorie gemacht werden, lassen die Heiligen im Verhältniss zu Gott immer nur wie Untergötter zu dem einen Obergott erscheinen, so dass hier immer ein ethnisch-polytheistischer Standpunct mit hineinspielt. Aber nicht nur bei den menschlichen Persönlichkeiten, die doch als lebendige geistige Wesen immer wenigstens in relativer Weise das Moment des Unendlichen, Göttlichen in sich enthalten, bleibt der Vergötterungsprocess stehen; auch auf ihre Bilder wird die Verehrung ausgedehnt; die Statue und das Gemälde werden hier um Hülfe und Beistand in leiblicher und geistiger Noth angerufen; aber auch hier hat die Selbstentäusserung des Geistes noch nicht die höchste Stufe erreicht; noch höher steigt sie in der Reliquienverehrung: hier wird eine Hand voll Erde, oder ein Stückchen Holz, oder eine alte Sandale, oder endlich ein heiliger Rock zum Gegenstand der Anbetung und Verehrung von Tausenden.

Doch mag man hier immer noch sagen, nicht dies äusserlich Erscheinende ist das eigentliche Object der Andacht, vielmehr rankt sich diese nur an der äusserlichen Erscheinung zu dem ewigen geistigen Gehalt empor; aber auch diese Ausflucht wird abgeschnitten bei dem Culminationspunct des ganzen Cultus, bei der Messe: denn hier wird der unendliche, ewige Gott in der absoluten Fülle seiner Idealität und Geistigkeit unmittelbar identisch gesetzt mit einem Partikelchen unlebendiger und geistloser Materie: die in ihre Kapsel eingeschlossene Hostie wird hier als der gegenwärtige Gott angeschaut und verehrt. So erreicht die unmittelbare Identificirung des Unendlichen und Endlichen ihre äusserste Zuspitzung; die Wahrheit, dass Idee und Erscheinung, Geist und Natur zur Einheit sich zusammenschliessen erscheint hier in der unwahren Fassung, dass dieses einzelne Erscheinende, Naturliche als solches mit der Idee und dem Geist coincidire.

Wir haben jetzt die beiden Seiten des Unterschiedes und der Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und des Menschlichen in zwei parallelen Reihen durch die katholische Anschauungsweise sich hindurchziehen gesehen, nicht freilich in einer innerlichen Vermittlung, sondern nur in äusserlicher Nebeneinanderstellung. So sind beide, Unterschied sowohl als Einheit, nur abstract gefasst, der Unterschied, weil er als solcher fixirt wird, die Einheit, weil sie nicht die aus dem Unterschied hervorgegangene ist. Keine von beiden Seiten darf in der Bewegung des christlichen Geistes ganz fortfallen, sofern nicht das specifisch Christliche alterirt werden soll, welches aber die eine nicht minder wie die andere fordert; indem es aber im Katholicismus nur zu einem äusserlichen Nebeneinander kommt, so giebt sich hierin die Reaction der vorchristlichen religiösen Standpuncte auf christlichem Boden zu erkennen. Der Katholicismus ist die Reflexion der heidnischen und jüdischen Grundanschauung auf christlichem Gebiet. In den heidnischen Religionsformen erscheint nämlich die Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und Kreaturlichen noch als eine abstracte, weil

unmittelbare; dieses bestimmte Kreaturliche, von den niedrigsten Formationen der Natur bis zum Menschen hinauf, wird hier als Gott gesetzt, und die Gottheit bestimmt sich andererseits nicht minder, in dieser oder jener kreaturlichen Erscheinungsform in die Endlichkeit zu treten. In dieser unmittelbaren Einheit der beiden Seiten ist das Heidenthum wesentlich Polytheismus, denn die endliche Erscheinungswelt existirt zunächst nur als Vielheit, und das Absolute in seiner unmittelbaren Identität mit dem Endlichen kann mithin auch nur als Vielheit gefasst werden. — Im Judaismus dagegen, zu welchem auch der Muhammedanismus zu ziehen ist, erscheint der Unterschied der beiden Seiten des Unendlichen und Endlichen als ein abstracter; die Kreatur wird so scharf von ihrem absoluten Schöpfer geschieden, dass ihre Einheit zur Unmöglichkeit wird; das Höchste, wozu es hier kommt, ist, dass sie im Gesetze als ein nimmer realisirbares Soll erscheint. Entsprach der Polytheismus der unmittelbaren Identificirung des Göttlichen und Kreaturlichen im Heidenthum, so ist nun andererseits für das Judenthum nur der Monotheismus der entsprechende Ausdruck. Denn da Gott hier als der von der Kreatur absolut verschiedene bestimmt ist, so kann er im Gegensatz zu der Vielheit der letzteren nur als der schlechthin *eine* begriffen werden. —

Wir haben bisher im Katholicismus die erste grosse Centralbildung des christlichen Geistes nach ihren Hauptbestimmungen betrachtet. Der Fortschritt zu einer zweiten Hauptgestaltung kann nur darin geschehen, dass das christliche Princip die Bande der vorchristlichen Weltanschauung sprengt, und eine seinem eigenen Wesen angemessenere Form gewinnt. Diese zweite Hauptgestaltung des christlichen Geistes ist der *Protestantismus*, mit dessen Entstehung zugleich die zweite grosse noch nicht abgeschlossene Periode der christlichen Entwicklung beginnt. Nach der formalen Seite hat der Protestantismus durch seinen Bruch mit der absoluten Autorität den Dualismus zwischen Herrschaft und Knechtschaft dem Princip nach aufgehoben und die dem christlichen

Geiste angemessene Freiheit in ihre Rechte eingesetzt. Nach der materialen Seite aber hat sich als die bestimmende Macht im Protestantismus die Anerkennung geltend gemacht, dass das Göttliche nicht etwas ausserhalb des wahrhaft Menschlichen Bestehendes sei, sondern dass der Unterschied beider Seiten erst in ihrer Einheit zur Wahrheit werde. Zwar hat jenes Princip des Protestantismus nicht gleich zu Anfang das Gesammtgebiet des christlichen Denkens durchdrungen; es hat seinen Inhalt erst in der Weise der Allmäligkeit entfaltet, nicht ohne Reactionen des vorausgegangenen Standpuncts auf dem protestantischen Boden; aber implicite war das bezeichnete Princip schon enthalten in dem eigentlichen Fundamentalsatz von der *Rechtfertigung durch den Glauben;* denn durch den Glauben wird die Scheidewand, welche Gott und den Menschen getrennt hält durchbrochen; beide sind fortan nicht mehr ausser einander; sondern der Glaubende lebt in Gott, und Gott in dem Glaubenden, denn das neue Lebensprincip, welches der Mensch durch den Glauben in sich aufnimmt, ist die Thatsache der Versöhnung durch den Gottmenschen, und diese ist es, welche durch den Glauben in den Menschen eingeht, um in ihm eine Gestalt zu gewinnen. Wenn nun die durch den Glauben zu vollziehende Einigung mit dem Gottmenschen als die Endbestimmung des Menschen gewusst wird, was sich in der Bestimmung ausspricht, dass die Seligkeit nur aus dem Glauben komme, so liegt hierin die Anerkennung, dass nur in dem Gottmenschlichen das Menschliche sich vollende, dass mithin der Mensch nur als der Gottmensch seinem Begriff adäquat sei. Ist nun aber das Gottmenschliche von dem wahrhaft Menschlichen nicht mehr verschieden, so ergiebt sich mit Nothwendigkeit daraus die oppositionelle Stellung der Protestantismus gegen die katholische Anschauungsweise, nach welcher auch das seinem Begriff adäquate Menschliche immer noch nicht das Gottmenschliche ist, wo vielmehr das Göttliche etwas von dem wahrhaft Menschlichen noch wesentlich verschiedenes ist. In dem Gegensatz gegen die auf diesem Grunde erwachsene dualistische Scheidung des Pflicht-

mässigen und Ueberpflichtigen (opus debitum und supererogatorium, das erstere dem Menschlichen, das andere dem Göttlichen correspondirend) manifestirte sich schon von Anfang an das protestanstische Princip, dass das wahrhaft Menschliche eben als solches das Gottmenschliche und Christliche sei. So brauchte also nach der Ansicht des Prostestantismus, wer ein wahrhaft göttliches Leben führen wollte, den wahrhaft menschlichen Beziehungen nicht zu entsagen, es bedurfte keiner Selbstpeinigungen, keiner Ertödtung der wahrhaft menschlichen Triebe und Gefühle, es bedurfte keiner Flucht aus der Welt in die abgeschiedene Stille des Klosters, sondern vielmehr in dem Maasse, in dem der Mensch als Mensch sich vollendete, vollendete er auch seine Einigung mit Gott. So konnte es denn auch nach eben diesem Princip keine besondere Kaste von Trägern des göttlichen Lebenselementes innerhalb der Christenheit geben, der Protestantismus konnte, was er gleichfalls schon seit seinem ersten Entstehen aufs schärfste und entschiedenste geltend machte, in dem Klerus nicht den privilegirten Inhaber des göttlichen Geistes sehen, sondern alle Menschen gleichsehr haben die Bestimmung, Träger des heiligen Geistes zu sein, und der Vorzug, welcher den Einen vor dem Anderen auszeichnet, kann nur ein relativer und unendlich abgestufter sein, bedingt durch die höhere Vollendung, in welcher das gottmenschliche Lebensprincip sein ganzes Wesen durchdrungen hat. — Wenn nun in dieser Weise der Protestantismus die Einheit des Göttlichen und Menschlichen hervorhob, so war dieselbe doch auch bei ihm keine abstracte, vielmehr sollte sie den Unterschied immer zu ihrer Voraussetzung haben; der Mensch, auch der Gläubigste, ward keineswegs in dieser empirischen Wirklichkeit als der Gottmensch gefasst, vielmehr ist er durch die beständig ihm noch anhaftende Sünde auch immer noch von dem Gottmenschen unterschieden, und obwohl die in ihm noch vorhandene Sündhaftigkeit in stetem Verschwinden begriffen ist, so realisirt sich doch das gottmenschliche Leben in ihm nur als ein beständiges Werden aus dem Ungöttlichen,

sofern es dasselbe überwindet und in sich aufhebt, und die Einheit ist so eine sich beständig aus dem Unterschiede resümirende. So ergab sich der Gegensatz des Protestantismus gegen eine andere Seite der katholischen Auffassungsweise, wonach das Endliche, Menschliche in der Unmittelbarkeit seiner empirischen Erscheinung als identisch gesetzt ward mit dem Unendlichen, Göttlichen in seiner übergreifenden Idealität und Geistigkeit. Der entgegengesetzte Standpunct des Protestantismus manifestirte sich nicht nur in der Verwerfung aller Werkgerechtigkeit — denn das Werk ist das in die Erscheinung Tretende, Endliche und kann daher an sich den absoluten göttlichen Anforderungen nie genügen — sondern auch insbesondere in dem Gegensatz gegen das eigentliche Centrum des Katholicismus, seine Ansicht von der Kirche. Der Protestantismus musste es somit verwerflich finden, dass die Kirche in ihrer jedesmaligen empirischen Erscheinung als absolut (unfehlbar) gesetzt werde, er musste sich dagegen erklären, dass die absolute Wahrheit an irgend welche äusserliche Institutionen gebunden erscheine, er konnte weder einem einzelnen Menschen (dem Papst) noch einer wenn auch noch so zahlreichen, doch bei weitem nicht die Gesammtheit der Gläubigen umfassenden Mehrheit (Klerus, Bischöfe) die Prärogative zugestehen, dass sie in Besitz der absoluten Wahrheit und in diesem Besitz unfehlbar seien. Vielmehr, wie er von der äusseren Erscheinung des Werks auf den Glauben als den geistigen Grund zurückging, so kehrte er auch von der Kirche als der erscheinenden und in einem bestimmten Complex äusserlicher Einrichtungen sich manifestirenden zu der Innerlichkeit der unsichtbaren Geisteskirche zurück, und wenn gleich er zugab, dass diese sich beständig als die erscheinende verkörpern müsse, so war er doch so weit entfernt, diese empirische Erscheinung in ihrer steten Endlichkeit und Unvollkommenheit ihrem absoluten göttlichen Wesen unmittelbar gleich zu setzen, dass er vielmehr ihre Mangelhaftigkeit in dem ihr immer noch anhaftenden Moment des Bösen, der Sünde und des Irrthums ausdrücklich anerkannte,

und ein beständiges Uebergreifen der ideellen geistigen Seite behauptete.

Wenn nun in dieser Weise das protestantische Princip sich schon zu Anfang manifestirte, so darf man es sich andererseits auch nicht verhehlen, dass es doch noch weit entfernt war, nach allen Seiten hin durchgedrungen zu sein, und seinen Inhalt gleichmässig exponirt zu haben. Wollte man indess hievon Grund zu dem Einwurf hernehmen, dass was wir als das Wesen des Protestantismus bezeichnet haben, nicht als das Princip des historischen Protestantismus betrachtet werden dürfe, so würde man hiebei ausser Acht lassen, dass ein neues Princip bei seinem ersten geschichtlichen Auftreten eben noch nicht in der ganzen Fülle seines Inhalts und seiner Bedeutung offenbar wird, vielmehr ist es einem Sauerteig vergleichbar, welcher wenn gleich in die Masse hineingethan, doch dieselbe noch nicht durchdrungen hat, und dies Durchdringen kann erst in der allmäligen Weise des Processes vor sich gehen. Dass aber dieser Process in der Entwicklung des Protestantismus keinen stetigen Verlauf hatte, indem wie bekannt seit dem Ende des sechszehnten Jahrhunderts ein fast völliger Stillstand in der Weiterbildung des protestantischen Princips eintrat, das hatte seinen Grund in einer Reaction des noch nicht vollkommen überwundenen katholischen Elements innerhalb des Protestantismus selbst nach dem allgemeinen schon früher berührten Entwicklungsgesetz, dass allenthalben, wo durch das Auftreten eines neuen Princips eine neue Entwicklungsphase beginnt, alsbald nachdem die Gluth der ersten Begeisterung abgekühlt ist, eine Abspannung der Kräfte und damit eine Reaction des verlassenen Standpuncts innerhalb des neu gewonnenem erfolgt, welche nur dadurch ein Ende erlangen kann, dass der Widerspruch dieser Vermischung des alten und neuen für das Bewusstsein aufgeht. Die Folge ist sodann nach der negativen Seite ein dialectisch-kritischer Process, durch den die beiden so verbundenen Standpuncte als sich einander aufhebend und ausschliessend nachgewiesen werden, nach der positiven da-

gegen ein schöpferischer Regenerationsprocess, durch den das neue Princip sich in sich selbst vertiefend, die Fesseln sprengt, welche es bis dahin eingeengt haben, um sein inneres Wesen nunmehr ohne entstellende Hülle zu offenbaren. Den negativ auflösenden Process hinsichtlich der als eine Combination katholischer und protestantischer Grundanschauung erscheinenden Gestaltung des älteren Protestantismus hat zum Theil das vorige Jahrhundert vollzogen, zum Theil reicht er aber auch noch bis in die Gegenwart hinein; — der positive dagegen hat mit dem zu Ende des vorigen Jahrhunderts erfolgten Umschwung der gesammten Anschauungs- und Denkungsweise begonnen, und die Gegenwart arbeitet gleichfalls noch an dieser Aufgabe. Obwohl nun diese Arbeit noch lange nicht vollendet ist, so kann man doch schon jetzt die Anerkennung als dass sichere Ergebniss derselben betrachten, dass das wahrhaft Menschliche zugleich das Gottmenschliche ist, dass mithin der Unterschied des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und des Menschlichen seinem Begriffe nach sich in die Einheit beider Seiten aufheben muss, welche so nicht eine abstracte Einerleiheit, sondern die wahrhafte, weil durch den Unterschied vermittelte, Einheit ist.

Nachdem wir jetzt die beiden grossen Hauptgestaltungen des christlichen Geistes im Katholicismus und Protestantismus und damit die beiden grossen Hauptperioden der christlichen Entwicklung nach ihrem wesentlichen Charakter und in ihrem Verhältniss zu einander bestimmt haben, gehen wir jetzt dazu fort, seit dem Beginn des christlichen Entwicklungsprocesses die Dialektik des Verhältnisses von Unendlichem und Endlichem, Göttlichem und Menschlichem an ihren *einzelnen* Zügen zu verfolgen.

Da die christliche Religion an ihrem Stifter in der Weise ihren Ausgangspunct hat, dass das gottmenschliche Leben in dem Bewusstsein der Versöhnung mit Gott von ihm als dem Centrum ausgeht, um die ganze Menschheit mehr und mehr zu durchdringen, so ist es natürlich, dass die Person Christi alsbald auch in den Mittelpunct der christlichen Speculation

trat, sobald diese erreicht war. Denn die christliche Speculation ist nichts anderes als das Selbstbewusstsein der christlichen Religion. Das Erwachen derselben aber konnte noch nicht erfolgen, so lange der Stifter der christlichen Religion während seines irdischen Wandels durch die unmittelbare Nähe seiner Gegenwart und durch den gewaltigen Eindruck seiner Persönlichkeit die Geister fesselte. Wie es zu geschehen pflegt, dass wir durch die persönliche Erscheinung eines grossen und ausgezeichneten Mannes so ganz hingenommen werden, dass wir an eine kritische Zergliederung seines Charakters nicht denken können, so musste es noch in weit höherem Maase mit dem Stifter der christlichen Religion der Fall sein; das neue religiöse Leben, welches von ihm ausströmte, musste eine so überwältigende Macht auf seine nächsten Umgebungen ausüben, dass speculative Fragen über seine Natur unter allen Dingen ihnen am fernsten liegen mussten. Erst nach seiner Erhöhung, als er nicht mehr in unmittelbarer persönlicher Nähe gegenwärtig war, sondern in seiner Idealität und Geistigkeit die Gemeinde erfüllte, konnte es zu einer speculativen Betrachtung der Person Chrisi kommen. Der grosse Heidenapostel, wie er überall die Bahn brach für eine freiere, grossartigere Entfaltung des christlichen Princips, war es auch hier, welcher die höhere und eigentlich göttliche Natur der Person Christi hervorhob; wie Paulus zuerst die absolute Bedeutung des Christenthums als der Religion der Versöhnung erkannte, so ergab sich ihm auch die Nothwendigkeit, dass diese Versöhnung eine in Christo realisirte war, indem der, welcher in göttlicher Gestalt und Gott gleich war sich seiner Gottheit entäusserte, und selbst bis zum Tode der Menschheit gleich ward, um sodann aus dieser Entäusserung und Erniedrigung zu ewiger Macht und Herrlichkeit zu gelangen [5]). Dem Paulus folgte der Verfasser des Briefes an die Hebräer, und zur höchsten Durch-

[5]) Ich kann mich von der Unächtheit der Briefe an die Colosser und Philipper noch nicht überzeugen.

bildung ward die höhere Auffassung der Person Christi unter den neutestamentlichen Schriftstellern durch den Verfasser des vierten Evangeliums und der johanneischen Briefe erhoben. Doch war das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in dem Erlöser hier immer noch, wie auch bei den apostolischen Vätern, mehr oder weniger als ein unmittelbares aufgefasst; beide Seiten wurden zwar festgehalten, ohne dass indess ihr Verhältniss zu einander, noch das Verhältniss des Göttlichen in in Christus zu dem absoluten göttlichen Wesen überhaupt, oder das des Menschlichen in ihm zu der menschlichen Natur überhaupt schon näheren Bestimmungen unterworfen wäre. Diese Anschauungsweise musste sich hervorarbeiten aus den judaisirenden und ethnisirenden Extremen des *Ebionitismus* und *Doketismus*, von denen der erstere befangen in dem abstract monotheistischen Standpunct des Judaismus dem Erlöser die Gottheit absprach, um ihn zu einem blossen Menschen zu machen, der andere nicht minder befangen in dem abstracten Reflexionsdualismus einer jüdisch-heidnischen Speculation die Einheit des Menschlichen und Göttlichen in Christo nur in der Weise erfassen konnte, dass er das Menschliche zu einem blos accidentellen Moment der göttlichen Substanz herabsetzte, und es durch die Negation eines wirklichen menschlichen Körpers zu einem leeren Schein verflüchtigte, so dass also alles Gewicht hier nur auf die Seite der Gottheit fallen konnte. Dazu, während der *Ebionitismus* in jüdischer Weise die Einheit Gottes intonirte, so erinnerte der *Gnosticismus* durch die Mehrheit absoluter Principien, welche er statuirte, so wie durch die Menge der hypostasirten Momente, in denen er das eigentlich göttliche Leben sich entfalten liess, an den Polytheismus des Heidenthums. Ein abstractes Festhalten der unterschiedslosen Einheit des göttlichen Wesens machte sich denn weiter auch im *Unitarismus* geltend, doch in der doppelten Modification, dass man entweder die (wesentliche) Gottheit Christi leugnete, und ihn zu einem blossen, wenn auch mit dem Hauch des göttlichen Geistes oder Logos erfüllten Menschen machte, oder aber, dass man die Gottheit Christi

festhielt, als nicht unterschieden von der des höchsten Gottes, und dabei die Menschheit mehr oder weniger zu einem blossen Accidens der *einen* göttlichen Substanz herabsetzte [6]). Die erste Classe des Unitarismus stellt den Erlöser nach der Seite des Göttlichen höher als der Ebionitismus, indem sie ihm eine gewisse wenn auch mehr moralisch gefasste, Göttlichkeit nicht abspricht, — und die zweite bestrebt sich, die menschliche Natur zu ihrem Recht kommen zu lassen, wenigstens mehr als der gnostische Doketismus; denn die Körperlichkeit, das Fleisch, war es ja in jener Zeit vorzüglich, worin man einen Beweis für die Realität der menschlichen Natur fand [7]), und das Fleisch als Moment an der Persönlichkeit des Erlösers hat auch diese zweite Classe des Unitarismus nicht negirt. — Dem Unitorismus gegenüber schien nun der *Montanismus* mit seiner dreifachen Stufenfolge göttlicher Principien zwar in einer Beziehung das Interesse an der Realität der göttlichen sowohl als der menschlichen Natur in Christo leichter wahren zu können; allein bei genauerer Betrachtung fiel dieser Vortheil durch den Subordinatianismus zu dem er sich genöthigt sah, wieder fort, und seine an den Tritheismus streifende Theologie schien eine bedenkliche Annäherung an den heidnischen Polytheismus zu verrathen.

In der Mitte zwischen diesen Extremen suchte sich nun die orthodoxe Entwicklung zu halten, von der wir, das Nä-

[6]) Zu vergl. Baur: die Lehre von der Dreieinigkeit. I, p. 243 ff.

[7]) In dem *Fleisch*, als der gesammten erscheinenden Seite der menschlichen Persönlichkeit, ist das Moment der Endlichkeit am stärksten ausgezeugt, und in einer Anschauungsweise, welche die Versöhnung des Unendlichen und Endlichen zu ihrer wesentlichen Voraussetzung hatte, musste es zunächst gegen eine abstract idealistische Scheu vor der endlichen Erscheinung darauf ankommen, die Fleischlichkeit und Körperlichkeit des Erlösers festzustellen als die Feuerprobe eines wahrhaften Versöhnungsbegriffes. Hatte man erst diese Grundlage gewonnen, so konnte die Bestimmung über die Realität der menschlichen Natur nach ihrer geistigen Seite mit weniger Schwierigkeit folgen.

here als bekannt voraussetzend, nur bemerken wollen, dass sie ebensowohl die Gottheit als die Menschheit des Erlösers festhielt, und nicht minder den Unterschied, als die Einheit beider Seiten, doch mehr oder weniger in der unmittelbaren Weise, dass bald das eine bald das andere Moment hervortrat, und weder das Verhältniss der göttlichen und menschlichen Natur Christi zur Gottheit und Menschheit im Allgemeinen, noch unter einander zu einer festen und adäquaten Bestimmtheit gelangte. Dies geschah erst durch den dialektischen Process, welcher durch den arianischen Streit eingeleitet ward.

War durch die Bewegung des Dogmas während der ersten drei Jahrhunderte der Satz zur Anerkennung gebracht, dass der Erlöser ebensowohl Gott als Mensch sei, so gab nun der *Arianismus* zwar die Gottheit Christi zu, leugnete aber die vollkommene Gottheit, und verband durch diesen Widerspruch den Standpunct eines abstracten jüdischen Monotheismus, welcher aus dem göttlichen Wesen selbst allen Unterschied schlechterdings verbannen will, mit der polytheistischen Anschauungsweise des Heidenthums, welche zwischen Ober- und Unter-Gottheiten unterscheidet, und so den Begriff der Gottheit als des Absoluten vernichtet. Dem Arianismus gegenüber, welcher die göttliche Natur Christi dem eigentlichen göttlichen Wesen gegenüber herabgesetzt hatte, verkürzte nun der *Apollinarismus* die menschliche Natur des Erlösers gegenüber ihrer allgemeinen Bestimmtheit in der Gattung, obwohl er gleichfalls die wahre Menschheit Christi nicht leugnen wollte. Hatte der Arianismus in dem Interesse an dem Unterschiede des Unendlichen und Endlichen die göttliche Natur Christi verringert, so geschah in dem Interesse an der Einheit beider Seiten ein Gleiches durch den Apollinarismus hinsichtlich der menschlichen Natur des Erlösers. Beide mussten von einem entgegengesetzten Ausgangspunct zu demselben Ziel eines unversöhnten Zwiespalts beider Seiten gelangen, denn der Arianismus erweiterte in eben dem Maasse, als er den Unterschied aus dem absoluten göttlichen Wesen

ausschloss, die Kluft, welche es von dem Endlichen trennte, und der Apollinarismus, obwohl er diese Kluft anscheinend durch die Bestimmung überwunden hatte, dass die Fleischwerdung Gottes eine ewige und wesentliche sei *), fiel doch wo es zur Anwendung kommen soll, sogleich wieder auf den Standpunct eines abstracten Dualismus zurück, indem er das Endliche in seiner Integrität, die menschliche Natur in der Totalität ihrer integrirender Momente, mit dem Göttlichen zu vereinigen für eine Unmöglickeit erklärte. Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie sie der Arianismus postulirte, war eine *moralische*, (nach der Seite des *Willens*) die Einheit des Apollinarismus dagegen eine *substantielle* (nach der Seite des Wesens), und wie es gerade der Wille ist, in welchem die endliche Kreatur zur freien Selbstständigkeit heraustritt und sich ihrer eigenen Ichheit bewusst wird, so steht der Arianismus mit seinem Interesse wesentlich auf der Seite des Endlichen, der kreatürlichen Freiheit und einer durch sittliche Vervollkommung zu erreichenden Vollendung; — während der Apollinarismus, wie überhaupt bei einer substantiellen Betrachtungsweise alles Gewicht zuletzt immer auf die Seite der absoluten Substanz fallen muss, an welcher das Endliche nur als ein accidentelles Moment erscheinen kann, wesentlich in dem Unendlichen seinen Standpunct nimmt, und von hier aus deterministisch die endliche Subjectivität negirt. Das Verhältniss des Unendlichen und Endlichen wie es vom Arianismus nur als ein Verhältniss des Willens gefasst wird, indem dualistisch der Wille vom Wesen losgetrennt wird, ist nur ein arbitraires, ein Verhältniss der Willkühr; denn Willkühr ist der Wille in seiner rein formalen Bestimmtheit. Der Apollinarismus dagegen, indem er die Vermittlung des Wesens mit sich selbst durch den Willen nicht anerkennt, bleibt in einem substantialistischen Determinismus stecken.

Dem Arianismus gegenüber ward nun durch die orthodoxe Entwicklung der Satz zur Anerkennung gebracht, dass

*) Vergl. Baur: die Lehre von der Dreieinigkeit. I, p. 397 ff.

der Erlöser vollkommen Gott sei, und dass seine Einheit mit Gott nicht nur eine moralische, eine Einheit des Willens, sondern vor Allem eine Einheit des Wesens sei, sowie andererseits dem Apollinarismus gegenüber die vollkommene Menschheit des Erlösers sanctionirt ward, wobei man über das Substantialitätsverhältniss dadurch hinausging, dass man die Nothwendigkeit der freien Vermittlung für das endliche Subject anerkannte, ohne welche die Integrität der menschlichen Natur nicht zu denken sei. Nun stand also sowohl die vollkommene Gottheit als die vollkommene Menschheit des Erlösers fest; aber um so weiter beide Naturen durch dies Resultat auseinandertraten, desto schwieriger musste die Beantwortung der Frage werden, wie eine Einheit jener beiden vollkommen von einander differenten Naturen denkbar sei, und dennoch war es ein unabweisbares Postulat des christlichen Bewusstseins, dass die Einheit Gottes und des Menschen in Christo erhalten werde. Die Vermittlung beider Seiten ist es, um welche es sich in dem langwierigen Kampfe der antiochenischen und alexandrinischen Schule seit dem Anfange des fünften Jahrhunderts handelt [9]). Auf die Seite des Unterschiedes traten die Antiochener im Interesse an der Integrität des Endlichen, Menschlichen; dabei ward ihnen aber die Einheit, obwohl sie es nicht zugeben wollten, zu einer illusorischen; wogegen die Alexandriner wesentlich von dem Standpunct der Einheit beider Seiten ausgingen, wobei ihnen aber der Unterschied zu einem illusorischen ward, da ihnen das Endliche, Menschliche durch das Unendliche, Göttliche absorbirt ward. Indem die Antiochener von dem *wesentlichen* Unterschied ausgingen, konnten sie es immer nur zu einer *moralischen* Willenseinheit bringen, während dagegen bei den

[9]) Die Gegensätze der antiochenischen (syrischen) und alexandrinischen (ägyptischen) Auffassung ziehen sich durch den Arianismus und Athanasianismus, durch den Samosatenianismus und den Sabellianismus bis in die frühesten Zeiten der christlichen Dogmenbildung hinauf, wo dem syrisch-palestinensischen Ebionitismus eine auf alexandrinischer Religionsphilosophie basirte speculative Theologie entgegentrat.

Alexandrianern, welche von der substantiellen Einheit ausgingen, die Vermittlungen der endlichen Subjectivität, mochten sie nach der Seite des Wissens oder des Willens gefasst werden, keine Stelle finden konnten. Alle Entwicklung, alles Werden konnte hier nur scheinbar sein, weil nach dieser Auffassung der Gottmensch an sich schon alles ist, was er für sich werden kann, wie auf der andern Seite nach antiochenischer Ansicht der Erlöser für sich, als freies Subject, werden soll, was er an sich, seinem Wesen nach, absolut nicht sein kann. So reihte sich die antiochenische Anschauungsweise an den Arianismus, an den Unitarismus κατωθεν und an den Ebionitismus; denn auch hier, besonders bei der genannten Classe des Unitarismus, waltete immer das Bestreben vor, die freie menschliche Subjectivität zu ihrem Recht kommen zu lassen und die Einheit mit dem Göttlichen nur auf moralische Weise zu vollziehen. Der Alexandrinismus dagegen schloss sich an diejenige Reihe an, deren frühere Glieder durch den Apollinarismus, mit dem die athanasianische Denkweise wenigstens in ihrem ersten Entwicklungsstadium sehr nahe verwandt war, durch die patripassianische Fraction des Unitarismus, und endlich durch den gnostischen Doketismus gebildet wurden. Wir sehen hier zwei convergirende Reihen, von denen die eine an dem Endlichen, Menschlichen, die andere an dem Unendlichen, Göttlichen ihren Ausgangspunct hat. Die endliche Vermittlung der Orthodoxie, wie sie in den Bestimmungen des chalcedonischen Concils vorliegt, war, wie dies jetzt wenigstens ziemlich allgemein anerkannt ist, keine wahrhafte innere Auflösung des Gegensatzes, sondern nur eine äusserliche Zusammenstellung der differenten Momente; Unterschied und Einheit des Göttlichen und Menschlichen waren hier nicht in ein inneres dialectisches Verhältniss gesetzt, sondern nur äusserlich neben einander gestellt, und das Verdienst des chalcedonischen Symbols ist nur, keins der integrirenden Momente des Dogma dem andern aufgeopfert zu haben, ohne indess vermögend zu sein, sie in ihrer immanenten Dialectik zu begreifen. Zweiheit der vollkommenen

Naturen und Einheit der Person — das war die magische Formel, durch welche man den ewigen Drang des Geistes nach begrifflicher Vermittlung beschwören zu können glaubte. Aber indem die Zweiheit der Naturen als eine absolute Verschiedenheit gefasst ward, so musste die Einheit der Person zu einem Ding der Unmöglichkeit werden, und wiederum wenn man von der Einheit der Person ausging, so musste das Nebeneinandersein zweier total verschiedenen Naturen in dieser einen Person als eine Illusion erscheinen, und je mehr man gewohnt war, das Göttliche als unendlich erhaben über das Menschliche vorzustellen, desto mehr lief in jener Einheit das Menschliche Gefahr, dem Göttlichen aufgeopfert zu werden, indem es in seiner substantiellen Unmittelbarkeit mit dem Göttlichen identifirirt ward. Wie wenig der denkende Geist durch die Bestimmungen des chalcedonischen Concils befriedigt war, giebt sich besonders in den nachfolgenden monophysitischen Streitigkeiten kund, in denen das Dogma bald auf die eine bald auf die andere Seite schwankt, ohne doch zur Ruhe kommen zu können. Das Resultat der monophysitischen und der sich später daran schliessenden monotheletischen Streitigkeiten war nur die genauere Durchführung des Standpunctes, auf den das chalcedonische Concil sich gestellt hatte; d. h. des unvermittelten, äusserlichen Zusammenstellens der sich einander aufhebenden Gegensätze — sich einander aufhebend, nämlich in der Weise, wie sie einmal gefasst waren. Die Zweiheit der beiden wie Unendliches und Endliches von einander verschiedenen Naturen ward auch auf der Seite der Subjectivität am Wissen und Willen vollständig durchgeführt; jede Natur musste ihr eigenes Wissen und ihren eigenen Willen haben; nach der einen war der Erlöser allwissend, nach der andern war sein Wissen beschränkt; mit dem göttlichen Willen regierte er das Weltall, und mit dem menschlichen vollbrachte er die gewöhnlichen menschlichen Handlungen und unterzog sich den Affectionen und dem Leiden der Endlichkeit. Fielen so einerseits Göttliches und Menschliches in Christo ganz auseinander, so ward

dagegen auf der anderen Seite die Einheit (der Person) nicht minder abstract aufgefasst, wenn als das eigentlich Personbildende in dem Erlöser das göttliche Wesen bestimmt ward, während die menschliche Natur in Christo als unpersönlich vorgestellt ward, — eine Auffassung welche auf eine Verkürzung der menschlichen Natur und endlich auf Doketismus hinaus lief. Ging man von der Anypostasie zur Enypostasie fort, nach welcher die menschliche Natur ihre Persönlichkeit gleichfalls in der göttlichen Person des Logos hat, so lag hierin zwar die Möglichkeit einer genügenden Auffassung der Person Christi, indem dadurch eine immanente Dialectik in dem Verhältniss Gottes und des Menschen wenigstens angebahnt ward, allein factisch war doch der dadurch hereingebrachte Unterschied von geringem Einfluss; denn wie entfernt man war, die speculative Bedeutung jenes Begriffs zu erkennen, erhellt am besten daraus, dass man daneben die ganze Zwiespaltigkeit der Naturen, des Bewusstseins und des Wollens in Christo bestehen liess, indem man den Widerspruch zwischen dieser Zweiheit und der angeblichen Einheit der Person durch die nichtssagende Bestimmung verdecken zu können glaubte, — so geschah es wenigstens hinsichtlich des Willens — dass der Wille an der Natur, nicht an der Person hafte.

So war also auf dieser Seite die Dialectik des Göttlichen und Menschlichen durch eine lange Reihe von Vermittlungen nur bis auf den Punct gelangt, dass in dem Begriff des Gottmenschen Unterschied und Einheit zwar gleichmässig festgehalten, aber nur äusserlich mit einander verbunden wurden. Als die Bewegung der Gegensätze auch den Willen die äusserste Zuspitzung der Subjectivität, sowie die Wirkungsweise, in welcher dieselbe schon wieder in die Objectivität übergeht, in ihren Bereich gezogen hatte, und die damalige heidnisch oder jüdisch afficirte Weltanschauung unvermögend erfunden war, das Problem des Christenthums zu begreifen, schloss sich der Process nach dieser Seite hin ab; doch bevor wir den weiteren Verlauf ins Auge fassen, müssen wir

den Blick noch auf eine andere parallele Entwicklungsreihe richten, welche sich neben der so eben betrachteten hinzog.

Hatte die Dialectik des Göttlichen und Menschlichen sich einerseits an der Person des Erlösers bewährt, so musste eben dasselbe nun auch hinsichtlich der Erlösten geschehen; denn in dem Glauben, dessen begriffliche Entfaltung eben das Dogma ist, ist nicht minder das eine, wie das andere Moment gesetzt; der Glaube ist die Einheit des Glaubenden mit dem Geglaubten. Hatte sich an der Entwicklung der Lehre von der Person des Erlösers vorzüglich der Orient und die hellenische Bildung betheiligt [10]), so fällt nun die andere Seite, die Durchführung des Gegensatzes von Göttlichem und Menschlichem hinsichtlich der Erlösten, dem Abendlande zu. Man pflegt den Unterschied der orientalischen und occidentalischen Entwicklung wohl bisweilen als den der Theologie und Anthropologie zu bestimmen; allein dies ist nicht ganz richtig; die Theologie ist in der orientalischen Entwicklung nur durch Vermittlung der Christogie mitgesetzt, als der objectiven Seite der Soteriologie, während im Occident das Anthropologische nur vorkommt als Moment auf der subjectiv soteriologischen Seite, wie das allgemein Menschliche in dem Gläubigen mitgesetzt ist. Erst von der Frage aus, wie verhält sich in *Christen*, bei der Wiedergeburt und Heiligung, das Göttliche zu dem Menschlichen, kam man zu der andern, wie sich dies Verhältniss hinsichtlich des *Menschen* überhaupt gestalte. Auch ergiebt sich dies mit wesentlicher Nothwendigkeit

[10]) Wenigstens seit dem Beginn des arianischen Streits war das Abendland mehr nur mitgegangen und hatte sich die errüngenen Resultate angeeignet, als dass es selbstthätig participirt hätte; dabei ward es jedoch durch einen richtigen Takt geleitet, sich immer auf diejenige Seite zu stellen, welcher vermöge einer immanenten Nothwendigkeit der endliche Sieg werden musste. In der Periode bis zum arianischen Streit participirt der Occident wenn auch in geringerem Grade, doch noch ziemlich gleichmässig an der theologischen und christologischen Entwicklung, welche später mehr und mehr dem Orient allein anheimfiel.

aus dem Begriff der Entwicklung des christlichen Geistes: das soteriologische oder theanthropologische Moment muss immer das Ocularglas bilden für die theologischen und anthropologischen Perspectiven. Was Gott *an sich* sei, damit hat der Christ *unmittelbar* so wenig zu thun, als was der Mensch *an sich* sei; beides kann erst Gegenstand der christlichen Speculation werden, sofern es in Beziehung steht zu Christo oder dem Gläubigen. Erst das Gottmenschliche ist der Schlüssel zu dem Göttlichen und Menschlichen.

Der Process der subjectiv soteriologisch-anthropologischen Entwicklung im römischen Abendlande hat indess keinen so regelmässigen und von Stufe zu Stufe fortschreitenden Verlauf wie die christologische Entwicklung. Der Grund davon möchte, von ausseren Gründen abgesehen wohin besonders die überwiegende Persönlichkeit des Augustinus gehört, hauptsächlich darin zu finden sein, dass bei der Christologie ihrer Natur nach, sofern die Person Christi als ausser dem Betrachtenden liegend vorgestellt wird, eine bei weitem grössere Objectivität der Entwicklung möglich ist, als bei denjenigen Dogmen, welche es mit der subjectiv soteriologischen Seite zu thun haben; weil sich hier die Einflüsse der Subjectivität weit leichter geltend machen werden. — Handelt es sich nun um das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen hinsichtlich des Gläubigen oder weiter des Menschen überhaupt, so hatte man dasselbe anfangs als das Verhältniss der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit in der unmittelbaren Weise gefasst, dass man beide Seiten festhielt und je nach Bedürfniss bald die eine bald die andere geltend machte; so musste man besonders gegen den physischen Determinismus der häretischen Gnosis und des Manichäismus die Allgemeinheit und Integrität der menschlichen Freiheit zu wahren haben wie die an sich seiende Gleichheit aller Menschen überhaupt, während gegen den Gesetzesstolz und die Eigengerechtigkeit des Ebionitismus die unerlässliche Nothwendigkeit der göttlichen Gnade und ihr durch menschliche Einwirkung unbedingtes Walten hervorgehoben werden musste. Was für eine

Stellung der Unitarismus in seinen beiden Hauptfractionen zu der Frage über die göttliche Gnade und menschliche Freiheit einnehmen musste, falls er sich nämlich consequent blieb, braucht nach dem früher Bemerkten hier nicht weiter erläutert zu werden. Der Montanismus musste seiner Natur nach immer geneigt sein, die menschliche Selbstständigkeit der Uebermacht des Göttlichen aufzuopfern. Am gleichmässigsten hat in älterer Zeit die kleinasiatisch-gallische Richtung, in ihrem Hauptrepräsentanten Irenaeus das orientalische und occidentalische Element vereinigend, das Verhältniss von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit erfasst, wenn auch ohne beide Seiten innerlich mit einander zu vermitteln, während im Orient das Uebergewicht auf die Seite der menschlichen Freiheit, im Occident, besonders Nordafrika, durch die starke Betonung der menschlichen Verderbtheit der Hauptnachdruck auf die Seite der göttlichen Gnade fallen musste. In wiefern der Arianismus als ein Vertheidiger der menschlichen Freiheit gegenüber der übergreifenden göttlichen Causalität erscheinen musste, und wie andererseits der Apollinarismus in seinen Consequenzen dahin führen müsste, die endliche Freiheit zu negiren, und alles Gewicht auf die Seite des Göttlichen zu werfen, ergiebt sich nach dem Obigen von selbst. Die Dielectik der göttlichen Gnade und menschlichen Freiheit war indess hier immer nur noch indirect bei der Discussion über christologische Fragen zur Verhandlung gekommen, und die Orthodoxie, wie sie sich im Gegensatz des Arianismus und Apollinarismus constituirt hatte, war über das unmittelbare Nebeneinanderstellen von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit noch nicht hinaus. Eine wirklich dogmatische Behandlung der Frage erfolgte erst als die Gegensätze im Augustinismus und Pelagianismus unmittelbar gegeneinander auftraten.

Der *Augustinismus* steht in der anthropologischen Soteriologie wesentlich auf derselben Seite, wie die alexandrinische Schule hinsichtlich der Christologie; alles Gewicht fällt auf das Moment der Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen,

des Menschen und Gott. Aber in dieser Einheit vermag das Endliche Menschliche sich nicht zu behaupten; es geht in das Unendliche Göttliche auf, und die Einheit ist so nur eine abstracte, welche den Unterschied nicht in sich zu ertragen vermag, worin der stärkste Beweis liegt, dass die Grundanschauung auch hier eine dualistische ist. Der *Pelagianismus* dagegen steht, wie die antiochenische Schule für die Christologie, in der subjectiv soteriologisch-anthropologischen Sphäre wesentlich auf der Seite des Unterschieds. Aber da der Unterschied wieder in der abstracten Weise gefasst wird, dass er eine wahrhafte Einheit ausschliesst, so bringt der Pelagianismus es nur bis zu einem äusserlichen Nebeneinander beider Seiten, und kommt ebenfalls nicht aus dem Dualismus heraus. Dabei hat der Pelagianismus wesentlich an dem *Willen*, der Augustinismus an dem *Wesen* seinen Ausgangspunct. Im Pelagianismus hängt Gott mit der Welt nur durch seinen Willen zusammen, und das Göttliche erscheint somit natürlich als Gesetz; der Standpunct der Pelagianismus ist wesentlich der gesetzliche, auch das Christenthum ist ihm nur ein wenn gleich höheres Gesetz. Da ist keine innere göttliche Lebensmittheilung, welche das ganze Wesen des Menschen veränderte, und von hieraus auch einen neuen göttlichen Willen erzeugte; das Göttliche ist und bleibt im Pelagianismus, wie mannichfaltig er auch den Begriff der Gnade bestimmt, ein dem Menschen Aeusserliches; im Christenthum als der gottmenschlichen Religion sieht er daher auch nicht eine Vollendung des wahrhaft Menschlichen, sondern das Hinzukommen eines Uebermenschlichen, eines Göttlichen zu dem Menschlichen; zu dem für alle Menschen verbindlichem Gesetz kommt noch ein höheres, das eigentlich göttliche, die consilia evangelica hinzu, denen auf Seite des Menschen die opera supererogativa entsprechen. Das ganze Christenthum, und in seinem innersten Centrum die Menschwerdung Gottes, ist nach dem Pelagianismus ein grosses opus supererogativum, ein Act der Willkühr von Seiten Gottes, und von Seiten des Menschen durch keine innere Nothwendigkeit

bedingt; denn das Gesetz erfüllen können die Menschen auch ohne Christus, wie es denn ja auch nach der ausdrücklichen Erklärung des Pelagianismus schon vor Christus eine ganze Reihe sündloser Menschen gab. So ist die Menschwerdung Gottes in Christo eine überflüssige, — eine äusserste Consequenz, durch welche der Pelogianismus wesentlich über die antiochenische Anschauungsweise hinausgeht, — und sie kann nur den doppelten Zweck haben, einmal die Erfüllung des Gesetzes zu erleichtern, und sodann einen höhern über die menschliche Natur hinausliegenden Standpunct zu vermitteln, den wir schon näher bezeichnet haben. Wie es nun von Seiten Gottes der Wille ist, durch den er mit der Welt des Endlichen, näher dem Menschen zusammenhängt, so ist es auch im Menschen der Wille im Gegensatz gegen das Wesen, wodurch er sich mit Gott zur Einheit zusammen schliessen soll. Wie schon bemerkt, weiss der Pelagianismus von keiner innern wesentlichen Mittheilung des göttlichen Lebens, aus welcher ein auf das Göttliche gerichteter Wille entsprünge; sondern der Wille wird hier rein formal, ganz unabhängig vom Wesen vorgestellt; er steht zwischen dem Guten und Bösen, wie Buridan's Esel zwischen den beiden Bündeln Heu; es ist die rein abstract gefasste Möglichkeit sich für das Eine oder das Andere zu entscheiden; denn so gut der Wille des Menschen sich mit dem Göttlichen in Uebereinstimmung setzen und somit das Gesetz erfüllen kann, eben so gut kann er auch nach der entgegengesetzten Seite sich wenden, um das Gesetz zu übertreten. Dabei versteht es sich natürlich von selbst, dass durch eine einmalige, selbst durch eine öfter wiederholte Anwendung dieses sogenannten freien Willens nach der letztern Seite die Möglichkeit nicht ausgeschlossen wird, dass er sich ein anderes Mal für das Gute entscheide, und bei solcher Bewandniss hat es der Mensch natürlich immer in seiner Gewalt, sich der Sünde und dem moralischen Verderben zu entreissen, ebenso wie anderseits beständig die Möglichkeit vorhanden ist, dass auch der Beste durch ein plötzliches Umschlagen seines Willens, wiederum in die Sünde

versinkt. Von einem Verderben der menschlichen Natur, welches der sündhafte Wille zu seiner Voraussetzung hätte, kann hier nicht die Rede sein, weil das Princip der Sünde als einzig im Willen liegend vorgestellt wird, auf welchem, da er rein formal als Willkühr gefasst wird, die Natur, das Wesen von gar keinem Einfluss ist, wie denn auch aus eben dem Grunde andererseits ein Verderben der Natur des Wesens durch einen Willensact ebenso undenkbar ist. Indem nun im Pelagianismus sowohl Gott als der Mensch abstract nach der Seite des Willens gefasst werden, wodurch der Wille zur Willkühr wird, so tritt der Mensch in der schlechthinnigen Unbedingtheit seines Willens, wie er rein an sich selbst sein Princip hat, als absolutes Princip Gott gegenüber, welcher als der Absolute gleichfalls nur durch seinen eigenen Willen bestimmt wird. Wie aber zwei absolute Principien neben einander als absolute sich gegenseitig aufheben, indem das eine an dem andern sein Ende hat, so sehen wir auch im Pelagianismus eine Verendlichung beider Seiten, die sich einerseits darin zu erkennen giebt, dass die Prädestination durch die Präscienz von dem Verhalten des Menschen bedingt gesetzt wird, — denn indem die menschliche Selbstbestimmung als Impuls des göttlichen Willens und Handelns gesetzt wird, so ist hiedurch die Absolutheit des Gottesbegriffs negirt, ferner aber soll doch nach dem Pelagianismus wiederum Gott der Urheber der menschlichen Freiheit sein, diese hat also ihren letzten Grund nicht in sich, sondern ausser sich, und wird also gleichfalls in ihrer Unbedingtheit aufgehoben. Indem so der Pelagianismus Gott und die Welt, näher den Menschen, neben einander oder gegen einander über stellt, so fällt er in den Dualismus, indem er einerseits zwei absolute Principien erhält, die sich aber andererseits durch die jedem Dualismus eigenthümliche Dialectik alsbald in zwei endliche verwandeln.

Der *Augustinismus* nun sucht die Welt in ein möglichst enges Verhältniss zu Gott zu setzen; die Welt ist ihm nicht blos eine vor Zeiten einmal von Gott angefertigte und in

Bewegung gesetzte Maschine, welche sodann ihren eigenen Gang geht, sondern in jedem Augenblick hat die endliche Welt ihren Schwerpunct in Gott. Gleicherweise ist es nicht genug, dass der Mensch mit dem freien Willen erschaffen sei, um sodann sich selbst überlassen zu werden, sondern er bedarf in jedem Moment, auch vor dem Sündenfall, der Unterstützung durch die göttliche Gnade. Die Gnade aber setzt der Augustinismus nicht in allerlei äusserliche von Seiten Gottes uns dargereichte Hülfsmittel, wodurch das Innere des Menschen nicht berührt wird, obwohl er auch diese nicht ausschliesst, sondern erfasst sie vorzüglich als eine innere göttliche Lebensmittheilung, welche das ganze *Wesen* des Menschen durchdringt, und von hier aus auch bestimmend auf seinen Willen einwirkt. Der Augustinismus leugnet daher eine blos formale Freiheit — ausgenommen in Adam wie wir sogleich sehen werden; — damit der Wille sich für das Gute und Böse entscheide, muss zuvor immer schon das Wesen in der einen oder andern Weise bestimmt sein, wie die Erscheinung, ob ein Baum gute oder schlechte Früchte bringt, zuletzt immer auf eine substantielle Beschaffenheit zurückführt; denn ein guter Baum kann nicht schlechte und ein schlechter Baum nicht gute Früchte bringen. — Er ist hier somit im Gegensatz gegen den Pelagianismus, welcher ganz abstract den Willen vom Wesen trennt, und ihn dadurch zur Willkühr macht, die Einheit des Willens und Wesens festgehalten; allein da diese Einheit nicht eine dialectisch aus dem Unterschied hervorgehende ist, so bleibt sie gleichfalls eine abstracte; der Wille vermag sich gegenüber dem Wesen nicht zu behaupten, und sinkt so zu einem unselbstständigen Accidens der erstern herab. So richtig der Augustinismus erkannt hat, dass die wahre Freiheit nicht durch den abstracten, formalen Willen, das liberum arbitrium erschöpft wird, indem ihr vielmehr nur der concrete, mit dem eigentlichen Wesen des Menschen erfüllte Wille adäquat ist, so einseitig ist es doch auch wieder, das Auseinandertreten von Wesen und Willen, woran eben der formale Wille, die Willkühr ihre Berechtigung hat, in

der dialectischen Bewegung des Willensbegriffes nicht anerkennen zu wollen. Indem jene Einheit von vorne herein als eine fertige, und nicht erst aus dem Unterschiede gewordene gesetzt wird, so ist ein substantialistischer Determinismus unvermeidlich, und wie wir später sehen werden, die Erklärung der Sünde nur aus einer dualistischen Bestimmung der Substanz möglich.

Wie der Augustinismus den Begriff der Gnade überhaupt wesentlich als eine innere göttliche Lebensmittheilung fasst, so ist nun in dieser Weise besonders das Christenthum kein neues Gesetz, sondern es ist die von dem Erlöser ausgehende Erneuerung der menschlichen Substanz, wodurch wir gerechtfertigt und in den Stand gesetzt werden, ein dem göttlichen Willen gemässes Leben zu führen. Jene Erneuerung aber ist nothwendig, weil die menschliche Natur durch den Sündenfall schlechthin verderbt ist, und daher unter dem göttlichen Zorn steht. Der Begriff der Sünde bildet das eigentliche Centrum der augustinischen Theorie, wo sowohl ihre Stärke als ihre Schwäche am klarsten hervortritt. Sünde ist nach dem Augustinismus die Abkehr der endlichen Kreatur von dem Absoluten. Wie ist aber die Sünde möglich? worin hat sie ihren Grund? Die Endlichkeit als solche ist noch nichts Böses; denn wenngleich es im Begriff der endlichen Welt liegt, (im Unterschied von dem Sohn Gottes) unvollkommen zu sein, so folgt aus dieser natürlichen Unvollkommenheit immer nur die Möglichkeit der Sünde; — eine Bestimmung, mit welcher Augustinus vollkommen in seinem Recht ist gegen alle substantialistische Begründung der wirklichen Sünde, zugleich aber in einen unlösbaren Widerspruch mit sich selbst geräth, sofern er nach dem Sündenfall die Nothwendigkeit der Sünde aus der verderbten Natur herleitet. — Liegt nun aber in jener an dem Begriff der Endlichkeit haftenden Unvollkommenheit nur die Möglichkeit der Sünde, wie konnte es zu ihrer Wirklichkeit kommen, zumal da Gott in jedem Augenblick die Kreatur mit seiner Gnade erfüllt? Wie konnte der Wille der Kreatur von Gott sich abkehren, da er sich nach

augustinischer Ansicht von vorne herein mit dem von der göttlichen Lebensfülle durchdrungenen Wesen in Einheit befand? Die Unterscheidung eines adjutorium, *sine quo non*, und *quo* fit kann nur als ein vergeblicher Versuch betrachtet werden die Schwierigkeit zu lösen. Der Abfall ist vielmehr nach augustinischen Prämissen gar nicht zu begreifen, und dieses Unvermögen spricht sich in der augustinischen Bestimmung aus, dass das Böse in letzter Instanz keine caussa efficiens, sondern nur eine caussa deficiens habe. Lassen wir uns aber durch diese Barrikade nicht hemmen, ziehen wir vielmehr die letzten Consequenzen aus den augustinischen Vordersätzen, so kann der Grund des Abfalls einerseits nur darin liegen, dass wenigstens für den Augenblick des Abfalls der Wille der Kreatur plötzlich nur als *Willkühr* (pelagianisch) aufgefasst wird, und andererseits Gott seinen bis dahin beständig wirksamen Einfluss plötzlich hemmte und die Kreatur wenigstens für einen Augenblick sich selbst überliess, womit wir wiederum auf pelagianischem Boden stehen, wobei zu bemerken ist, dass das Verhältniss im Augustinismus gegenüber dem Pelagianismus sich um so viel schwieriger gestaltet, als hier der Begriff der Willkühr und der Trennung der Kreatur von Gott ein durchstehender ist, während er im Augustinismus nur wie ein deus ex machina an dieser *einen* Stelle erscheint. Will aber der Augustinismus diese Concessionen dem Pelagianismus nicht machen, will er vielmehr auch trotz der Sünde, des Abfalls von Gott, die Einheit der endlichen Kreatur mit Gott in der Weise festhalten, dass sie als eine durch die absolut übergreifende göttliche Causalität gesetzte erscheint, so bleibt ihm nichts übrig, als den Grund der Sünde in Gott selbst zu verlegen: der sündhafte kreaturliche Wille nämlich setzt ein schlechtes Wesen voraus — man erinnere sich hier der von Augustin selbst gebrauchten Analogie des Baumes und der Frucht; — der Urheber des kreatürlichen Wesens aber ist Gott, zunächt zwar der göttliche Wille, wie denn nach Augustinus die gesammte endliche Welt, im Unterschiede von dem Sohn Gottes ihr

Princip an dem göttlichen Willen hat; — und so würde wenigstens in den göttlichen Willen immer eine dualistische Spaltung gesetzt; oder aber, da auch in Gott, wenn anders Augustinus sich consequent bleiben will, der Wille vom Wesen nicht getrennt werden kann [1]), so würde hienach ein unversöhnter Dualismus innerhalb der absoluten Substanz unvermeidlich sein.

Obwohl nun Augustinus den Dualismus, sofern er aus einer Zurückführung der Sünde auf die göttliche Causalität folgen würde, dadurch vermieden zu haben scheint, dass er wenngleich inconsequent gegen seine sonstige Anschauungsweise, den Vorwurf der Gegner, dass er Gott zum Urheber der Sünde mache, beständig aufs Entschiedenste ablehnte, so kommt er doch von einer andern Seite wiederum auf einen Dualismus innerhalb des göttlichen Wesens zurück. — Durch den Sündenfall des ersten Menschen nämlich ward die ganze menschliche Natur in ihm verderbt, seine sowohl, als die seiner Nachkommen; denn um die folgenden bösen Willensacte zu begreifen, muss eine Verderbniss der Natur supponirt werden. — Aber so gut es möglich war, dass der erste böse Willensact aus einer nicht verdorbenen Natur hervorging, scheint dies auch hinsichtlich der folgenden statuirt werden zu können, und der Augustinismus kommt hier mit seinem Rückschluss von dem Willen auf die Natur augen-

[1]) Ein Hinausgehen über die Bestimmung, dass die endliche Welt ihr Princip nur an dem göttlichen Willen habe, liegt in der That auch schon in der Zurückführung der Weltschöpfung auf die göttliche Liebe und Güte oder auf das Bedürfniss des absolut vollkommenen Wesens sich zu offenbaren, worin natürlich liegt, dass es ohne diese Offenbarung nicht das absolut vollkommene Wesen wäre. — So erscheint also auch der Wille, welcher dem Dasein der endlichen Kreatur zu Grunde liegt, nach Augustinus nicht als Willkühr, so dass Gott die Weltschöpfung auch unbeschadet seiner wesentlichen Identität mit sich hätte unterlassen können, sondern jener weltschöpferische göttliche Wille hat allerdings seinen Grund im göttlichen Wesen, als dem Wesen des Absoluten.

scheinlich in ein Gedränge, aus welchem, nach welcher Seite er sich auch wende, ihn nur eine Inconsequenz befreien kann. — Die verderbte Natur spricht sich nun weiter nach dem Sündenfall in einem gleicherweise verderbten Willen aus; es giebt nur noch eine Freiheit zum Bösen; was natürlich gar keine, oder eine nur scheinbare Freiheit ist: hatte der Wille vor dem Sündenfall nur das Gute zu seinem Inhalt, so jetzt nur das Schlechte; so stehen gut und schlecht unvermittelt neben einander: der Uebergang aus dem einen Zustande in den andern ist ein schlechthin unbegreiflicher. — Die durch den Sündenfall bewirkte radicale Schlechtigkeit hat weiter, was das Verhältniss des Menschen zu Gott anbetrifft, eine absolute Schuld in ihrem Gefolge, deren nothwendiges Correlat eine ebenso absolute Strafe, d. h. die ewige Verdammniss ist. Dass der Mensch an sich gänzlich unfähig ist, sich von diesem Verderben, dieser Schuld und Strafe zu befreien, erhellt theils daraus, dass der Mensch fortan nur *Böses* vollbringen kann, theils daraus, dass schon eine einzige Sünde eine absolute Schuld und Strafe begründet. — Warum lässt es nun Gott nicht bei der ewigen Verdammniss der ganzen massa perditionis bewenden? Bekannt ist die augustinische Antwort, dass die durch den Fall der Engel in dem Gottesreich entstandenen Lücken durch die erlösten Menschen haben ausgefüllt werden sollen. Hier kommt es uns nur auf das Moment der *Nothwendigkeit* an, welches in jener Bestimmung hinsichtlich der Erlösung und somit der Menschwerdung Gottes enthalten ist. Zwar ist diese Nothwendigkeit noch eine äusserliche, transcendente; allein dem Pelogianismus gegenüber, nach welchem die Erlösung durch den Gottmenschen als etwas Ueberflüssiges, Willkührliches erscheint, zeigt sich doch auch hierin die ganz entgegengesetzte Grundanschauung des Augustinismus, welcher in dem Bestreben alles Sein in ein schlechthiniges Abhängigkeitsverhältniss zu Gott zu setzen, für den Zufall und die Willkühr anscheinend keinen Raum behält. — Freilich kommt beides doch wieder in anderer Beziehung auch in die augustinische Theorie hinein, durch den *particulären*

Erlösungsbegriff. Nicht die gesammte verderbte Masse soll von dem ewigen Tode errettet werden, sondern nur ein Theil und zwar der bei weitem kleinere Theil; dass gerade diese Bestimmten ausgewählt und errettet werden, davon kann der Grund nicht in ihnen selbst liegen, denn sie sind mit allen Andern in gleichem Unvermögen, in gleicher Schuld, in gleicher Verdammniss; die Ursache kann also allein in der göttlichen Gnade liegen, welche sich an die Einen in einer Weise wendet, wie an die Anderen nicht, nämlich unwiderstehlich, was auch in der That nothwendig ist, da sie von Seiten des schlechthin verdorbenen Menschen nichts als Widerstand zu erwarten hat. — Weshalb aber werden nun nur Einige gerettet, indem sich die Gnade auf unwiderstehliche Weise an sie wendet, und gerade Diese, nicht Andere? Von Seiten des Augustinismus antwortet man: weil es so Gottes Wille ist. Aber so wäre der göttliche Wille dualistich gespalten; denn da von Seiten des Menschen der Unterschied der Erlösten und der ewig Verdammten nicht motivirt sein kann, so kann er nur in einem doppelten göttlichen Willen seinen Grund haben. Diese Duplicität sucht man nun freilich durch den Schleier eines angeblich unergründlichen Geheimnisses zu verdecken, durch welches man die Untersuchung, weshalb denn der göttliche Wille die Einen zur Seligkeit, die Andern zur Verdammniss prädestinirt habe, abzuschneiden bemüht ist. Lässt man sich indess nicht abhalten, hinter jenen Vorhang zu blicken, so erkennt man als den letzten Grund jenes doppelten Rathschlusses einen unversöhnten Dualismus in Gott selbst, zunächst zwar in dem göttlichen Willen, aber wie der Augustinismus immer die Tendenz hat, den Willen auf das Wesen zurükzuführen, so erhalten wir auch hier in letzter Instanz einen Dualismus innerhalb des göttlichen Wesens; das göttliche Wesen in der Bestimmtheit als absolute Liebe und Gnade tritt sich selber gegenüber, wie es als absolute Gerechtigkeit gefasst ist; nach beiden Seiten muss es sich manifestiren, und aus diesem Grunde werden die Einen beseligt, die Andern verdammt; und da diese

Manifestation nur auf dem Grunde der Sünde möglich ist, so muss diese selbst mit in den göttlichen Rathschluss einbegriffen sein; eine *absolute* Prädestination zur Verdammniss, welche nöthig ist, damit sich *eine* Seite des göttlichen Wesens, die Gerechtigkeit, manifestiren könne, ist nicht denkbar ohne eine ebenso absolute Prädestination zur Sünde, und wenn der Augustinismus diese letztere in Abrede stellt, indem er für den Sündenfall nur die Präscienz in Anspruch nimmt, so ist dies nur als eine Inconsequenz gegen sein Princip zu betrachten. — Weiter, wie jener Rathschluss, weil er in dem göttlichen Wesen begründet ist, ein von Ewigkeit her gefasster ist, so ist er auch ein in alle Ewigkeit sich vollziehender; der Dualismus wird in Ewigkeit nicht aufgehoben. — So endigt der Augustinismus unvermeidlich im Dualismus, obwohl er von vorne herein die Grundtendenz hat, die Einheit des Endlichen und des Unendlichen zu wahren. Denn indem er diese nur dadurch hervorzubringen im Stande ist, dass er das Endliche in das Unendliche absorbirt, ohne ihm eine selbstständige Bedeutung zu lassen, so rächt sich dies Verfahren dadurch, dass der Dualismus nunmehr im Absoluten selbst zum Vorschein kommt.

Wie nach mannichfachen Transactionen und Annäherungen von der einen oder anderen Seite die Kirche den Gegensatz des Pelagianismus und Augustinismus zu vermitteln gesucht hat, ist bekannt. Die Synode von Arausio ist hier, wenn man davon absieht, dass ihre Beschlüsse eine weniger scharf ausgeprägte Form erhalten haben, dasselbe für die subjectiv soteriologisch-anthropologische Seite des Dogmas, was das chalcedonische Concil für die christologisch-theologische. Von dem Augustinismus nahm man das absolute Verderben der Menschheit durch den Sündenfall und die unbedingte Nothwendigkeit einer den Menschen innerlich umgestaltenden göttlichen Gnade, und vom Pelagianismus entlehnte man die Verwerfung der absoluten Prädestination, obwohl nur die Prädestination zum Bösen ausdrücklich zurückgewiesen, die Prädestination zur Verdammniss dagegen so wie

die gratia irresistibilis stillschweigend gemissbilligt ward. Die Gegensätze waren so auch hier nur äusserlich neben einander gestellt, nicht wahrhaft innerlich vermittelt. In der Verwerfung der absoluten Prädestination war die Anerkennung des Unterschiedes enthalten, welcher zwischen Gott und dem Menschen statt findet, und in der Sünde seine höchste Zuspitzung erhält; wogegen in der unbedingten Nothwendigkeit der Gnade sowie in der Ablehnung der pelagianischen Selbstgenügsamkeit das Moment der Einheit anerkannt ward; wie aber jener Unterschied und diese Einheit mit einander zu vermitteln seien, das musste in der abstracten Weise, wie beide gefasst waren, als ein unlösbares Räthsel erscheinen. Dass späterhin trotz der nominellen Herrschaft, welche Augustinus beständig in der katholischen Kirche behauptet hat, doch der Pelagianismus oder wenigstens Semi-Pelagianismus factisch mehr und mehr der herrschende ward, hat seinen guten Grund an der innern Dialectik des Gegensatzes. Jener ganze Standpunct, welcher den Unterschied und die Einheit des Göttlichen und Menschlichen nicht mit einander zu vermitteln vermag, weil er von einer dualistischen Grundanschauung ausgeht, gehört ja der endlichen Verstandesbetrachtung an. Wenn es nun auch anfangs geschehen mag, dass das Endliche sich aller Selbstständigkeit entäussert, um sie mit aller Realität einzig in das Absolute zu verlegen, (wie im Augustinismus), so ist es doch immer das Endliche, welches diese einseitige Selbstentäusserung mit sich vornimmt, — es *bleibt* also in seiner Negation, und mit dieser Wahrnehmung schlägt der Process die zu der entgegengesetzten Einseitigkeit führende Richtung ein, wonach das Endliche in einer Selbstständigkeit erscheint, durch welche die absolute Dignität des Göttlichen beeinträchtigt wird.

Blicken wir nun auf die bisher in kurzen Zügen dargelegte Entwicklung zurück, so sind es zwei grosse Reihen, welche sich einander entgegentreten; die eine premirt den Unterschied im einseitigen Interesse des Endlichen, Menschlichen und verliert darüber die Einheit mit dem Göttlichen; die andere geht von dem Standpunct der Einheit beider Seiten

aus, fasst diese aber abstract im einseitigen Interesse des Absoluten, so dass darin das Endliche, Menschliche nicht zu seinem Recht kommt, und der Unterschied beider Seiten keine Realität gewinnt; — eine Einseitigkeit, welche sich dadurch rächt, dass nunmehr der Unterschied, der sich einmal nicht ignoriren lässt, weil er wesentlich vorhanden ist, im Absoluten selbst als dualistische Verschiedenheit erscheint. Dabei nimmt die erstere Reihe ihren Standpunct auf der Seite des *Willens*, der aber als der vom Wesen schlechthin getrennte in die *Willkühr* umschlägt; — die letztere dagegen hat ihren principiellen Ausgangspunct an dem *Wesen*, an der Substanz, führt jedoch, da sie von der dialectischen Bewegung des Willens abstrahirt, zum *Determinismus*. Jene opfert die Nothwendigkeit der Freiheit, und verkehrt diese dadurch in den Zufall, während diese im Besitz einer nur doketischen Freiheit die Nothwendigkeit, aber nur als *physische*, auf den Thron erhebt. Wie jede Einseitigkeit wesentlich eine Inconsequenz involvirt, so liegt es denn auch in der Natur der Sache, dass jene beiden grossen Reihen für sich betrachtet durch die mannichfachsten Inconsequenzen in einander überschlagen, und sodann weiter eine Menge von Mischbildungen unter sich erzeugen, welche bald der einen Seite, bald der anderen näher stehen. Die kirchliche Vermittlung, wie sie sich von einem Artikel des Dogmas zum anderen fortbewegt, ist keine wahrhaft innere Ueberwindung, sondern nur eine äusserliche Nebeneinanderstellung der Gegensätze; Unterschied und Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und Menschlichen wurden gleich sehr festgehalten, aber ohne wahrhaft innerlich mit einander versöhnt zu sein. Auch war diese Versöhnung unmöglich, so lange sich das Christenthum noch auf dem Boden der antiken Weltanschauung bewegte; möglich konnte sie erst werden, wenn der christliche Geist eine neue seinem Wesen angemessene Weltanschauung aus sich erzeugt hatte.

Als nun gegen das Ende des siebenten Jahrhunderts der Process einen relativen Ruhepunct erreicht hatte, indem das

Dogma in den Hauptpuncten diejenige Form erlangt hatte, über welche hinaus zu gelangen auf antikem Boden unmöglich war, da begann eine Periode des Zusammenfassens und Sammelns; nur in einzelnen Nachklängen wiederholten sich die grossen Fragen der vergangenen Jahrhunderte, ein Wahrzeichen von der Unbefriedigung des christlichen Geistes an der gegebenen Lösung; aber in der Weise, wie sie nunmehr behandelt wurden zeigt sich nicht minder der Mangel an Productivität, als das schlechthinige Unvermögen, auf der gegebenen antiken Basis eine genügende Lösung zu erzielen. Der antik-christliche Geist begann sein erworbenes Besitzthum zu überrechnen und zu ordnen; im Vorgefühl seines Endes machte er sein Testament, und übergab es der katholischen Kirche, um es unter ihrer mächtigen Aegide sicher den kommenden Geschlechtern zu überliefern; dann entschlief er allmälig in der langen Nacht, welche dem Tagesanbruch der neuen Zeit vorangehend von dem Ende des neunten bis zum Anfang des elften Jahrhunderts sich hinzieht.

Und auf der Grenze der alten und neuen Zeit, als eine Erinnerung an die Vergangenheit und eine prophetische Ahnung dessen, was da kommen sollte, steht Johannes Scotus Erigena, ein modernes Reis auf einem antiken Stamme, eine räthselhafte Gestalt, wie sie der Wendepunct zweier Zeiten zu erzeugen pflegt, der Janus der christlichen Speculation.

Mit dem elften Jahrhundert beginnt sodann ein neues Leben sich zu regen; der christliche Geist hat die antike Hülle abgelegt, und beginnt in seiner genuinen Gestalt zu erscheinen. Allein erst allmälig konnte er zu eigner Kraft erstarken; indem er die ihm hinterlassene Erbschaft antrat, musste er selbst erst bei den Erfahrungen seines Vorgängers in die Schule gehen, und sich an der Errungenschaft desselben versuchen. Auch ward das Vermächtniss, welches der antik-christliche Geist der Kirche hinterlassen, von dieser mit starkem Arm geschirmt; denn sie selbst war nur der practische Ausdruck derjenigen Principien, welche dort zur Anwendung gekommen waren. Es ist früher von uns darauf

hingewiesen, wie in der katholischen Kirche, ihrer Verfassung und ihrem Cultus das unvermittelte Nebeneinander von Unterschied und Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie es das bestimmende Princip ihres Dogmas ist, sich abspiegelt. Die Institution der katholischen Kirche, in der Vollendung, welche sie seit dem siebenten Gregor erreichte, bildet den practischen Schlussstein zu dem grossartigen Gebäude, welches die früheren Jahrhunderte in theoretischer Beziehung gegründet hatten [12]).

Das katholische System also in der Form, wie es durch die frühere Zeit entwickelt war, trat nun unter der Autorität der Kirche mit dem Anspruch auf unbedingte Gültigkeit auf gegenüber dem christlichen Geiste, welcher unter den chaotischen Bewegungen, die der neuen Entwicklungsstufe vorangingen, allmälig den Schlüssel für das Verständniss seiner eigenen früheren Schöpfungen verloren hatte. Er war im Laufe der Zeit ein anderer geworden und erkannte sich in dem Bilde, welches ihn in jüngeren Jahren darstellte, nicht wieder. Was er einstmals unter schmerzlichen Ringen aus seinem innersten Wesen geschaffen hatte, war ihm jezt ein Fremdes, Aeusserliches, mit dem er nur noch durch die Autorität der Kirche zusammenhing. Diese war freilich in dem damaligen Entwicklungsgange eine nothwendige Macht, und die Vorstellung wäre sicherlich eine irrige, dass der christliche Geist sich schon damals der kirchlichen Autorität als eines Joches bewusst gewesen wäre; vielmehr als er die Augen zu neuem Leben aufschlug, fand er sich in dem Schoosse der kirchlichen Mutter, und ihr Wille war für ihn Befehl. So nahm er auch das Dogma hin, wie es ihm als Kirchenlehre überliefert ward; er war von ihrer Wahrheit

[12]) Es soll damit natürlich nicht gesagt werden, dass der Ausbau der practischen Seite der früheren Zeit überhaupt abzusprechen sei, sondern nur, dass die Vollendung desselben erst dieser spätern Zeit angehört, während die theoretische Bewegung in ihren Hauptzügen sich schon früher abschloss.

überzeugt, nicht freilich, weil er sie als solche begriffen hätte, sondern weil sie von der Kirche als solche sanctionirt war. Aber mit dem neu erwachten Selbstbewusstsein des Geistes war auch das Bedürfniss einer subjectiven Vermittlung gegeben; die objective und wie man voraussetzte an sich seiende Wahrheit der Kirchenlehre musste auch eine für das Subject seiende, sie musste begriffen werden. Da man indess von der unbedingten Wahrheit des objectiv gegebenen Dogmas ausging, so musste man gleich von vorne herein die Verwahrung aufstellen, dass von dem Gelingen oder Nicht-Gelingen jenes Unternehmens der subjectiven Vermittlung die an sich seiende Wahrheit des kirchlichen Glaubensinhalts nicht im mindesten afficirt werde. Es ist dies die principielle Genesis derjenigen Erscheinung, welche man als die *Scholastik* zu bezeichnen pflegt. Man ging hier also aus von der objectiven an sich seienden Wahrheit der Kirchenlehre, welche man voraussetzte, und schloss nun: was objectiv, an sich wahr ist, das muss auch subjectiv für das begreifende Erkennen und für die denkende Vernunft Wahrheit haben. Den Ausgangspunct bildete also die präsumirte Uebereinstimmung der Objectivität und Subjectivität, der Kirchenlehre und Vernunft, des Glaubens und des Wissens. Indem man aber den Glauben in dieser Aeusserlichkeit als den bestimmten Complex von Glaubenslehren oder Dogmen fasste, wie er eben den Inhalt der Kirchenlehre constituirte, und mithin diesen ohne Weiteres als vernünftig und absolut wahr setzte, so abstrahirte man dabei durchaus von der Möglichkeit des Irrthums in der Kirchenlehre, wie sie doch bei der Unvollkommenheit aller menschlichen Entwicklung, und somit auch der Kirche, stets in Rechnung gestellt werden muss. Allein es macht sich eben hier der Grundirrthum in der katholischen Ansicht von der Kirche geltend, wonach die Erscheinung derselben auf jeder Stufe ihrer Entwicklung gleich der Idee oder als absolut gesetzt wird, und somit auch alle einzelnen Sphären ihrer Erscheinung, hier im Besondern die Lehre, der objective Inhalt des Glaubens, den absoluten Charakter für sich

in Anspruch nehmen, und mithin Unwahrheit und Irrthum von sich ausschliessen. Die natürliche Folge hievon war, dass die Scholastik, indem sie das Subject gegenüber der Kirchenlehre aller Kritik sich zu enthalten nöthigte, die Verpflichtung übernahm, den gesammten Inhalt und die bestimmte Form des kirchlichen Dogmas gleichmässig als vernünftig nachzuweisen, und da das Unwahre zugleich das Unvernünftige ist, Unwahres aber schon wegen der temporären Gestaltung der Kirchenlehre anhaften musste, so hatte sich die Scholastik die Aufgabe gesetzt, Vernünftiges und Unvernünftiges — denn beides war natürlich in der Kirchenlehre gemischt — gleichsehr als vernünftig zu begreifen, ein Widerspruch, an dem sie endlich, wie sich von selbst versteht zu Grunde gehen musste. Das Unwahre aber und daher den Anforderungen der Vernunft nicht Entsprechende an der in der früheren Zeit ausgebildeten Gestaltung des Dogmas war die Aeusserlichkeit, in welcher Einheit und Unterschied des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und Menschlichen nur neben einander gestellt waren, ohne innerlich vermittelt zu sein; die Scholastik aber machte sich anheischig, das so bestimmte Dogma als vernünftig aufzuweisen. Zu diesem Ende zog sie die Philosophie in ihren Dienst, welche zur Theologie in ein ebenso äusserliches Verhältniss gesetzt ward, wie die Vernunft zum geoffenbarten Glaubensinhalt. Charakteristisch für die Aeusserlichkeit dieses Verhältnisses ist es, dass die heidnische Philosophie dazu verwendet ward, den christlichen Glauben zu begreifen. Eine nothwendige Folge davon war die Unterordnung der Philosophie unter die Theologie, wie ja auch die Subjectivität zu der Objectivität, die denkende Vernunft zu der autorisirten Kirchenlehre nur in dem Verhältniss der Abhängigkeit und Gebundenheit stand. Eine paritätische Stellung war erst möglich, nachdem sich eine seinem eigenen Wesen entsprechende Philosophie aus dem christlichen Geist hervorgebildet hatte. Dazu musste freilich die Fessel der Autorität gebrochen sein, durch welche das denkende Subject an die starre Objectivität

der katholischen Kirchenlehre gekettet war. — Indem aber die Scholastik der heidnischen Philosophie sich bediente, um den christlichen Glauben zu begreifen, so konnte es nicht fehlen, dass die erstere zu diesem Ende auf das Willkührlichste zugestutzt ward, und wollte sie sich auch trotz dessen durchaus nicht fügen, so blieb immer noch das Mittel, die aufsätzige Heidinn und mit ihr die widerspenstige Vernunft mit dem lakonischen Bescheide heimzusenden, dass sie in Sachen der Offenbarung nichts mitzureden habe. Sollte ja auch die Wahrheit des Kirchenglaubens völlig unabhängig sein von dem Endergebniss des Versuches einer begrifflichen Vermittlung.

Trotz dieser offenkundig ausgesprochenen Tendenz der scholastischen Speculation sträubte sich indess die Kirche, im ahnenden Vorgefühl dass sie eine Natter an ihren Busen lege, anfangs eine ziemliche Zeit, den sich ihr aufdrängenden Bundesgenossen anzuerkennen. Dann gab sie zu, was sie nicht mehr zu hindern vermochte, und suchte die junge Macht des Gedankens aufs engste an ihren Dienst zu fesseln, indem sie dieselbe sich zu verpflichten bestrebt war. Und in der That, die Scholastik war zu Anfang wenigstens nicht undankbar; denn niemals schien das stolze Gebäude des kirchlichen Lehrbegriffs so fest gegen alle Angriffe gesichert zu sein, als in den ersten Zeiten des Bündnisses, welches die Scholastik zwischen Glauben und Wissen geknüpft hatte. Schien es doch, als ob selbst der Unglaube, seiner Unvernünftigkeit überführt, werde ein Ende nehmen müssen, und selbst der Gottesleugner, der Thor, welcher in seinem Herzen spricht: es ist kein Gott, ward durch die Kraft der Dialectik gezwungen, für das Dasein Gottes Zeugniss abzulegen.

Dennoch konnte das Bündniss der Vernunft mit dem katholischen Kirchenglauben nicht von ewiger Dauer sein, weil es ein rein äusserliches, durch keine innere vermittelte Einheit hervorgerufenes war. Objectivität und Subjectivität, Nothwendigkeit und Freiheit sind nur scheinbar miteinander versöhnt, und fallen daher auch in ihrer Anwendung auf das

Einzelne immer wieder auseinander. So liegt z. B. der anselmischen Satisfactionstheorie wesentlich das Bestreben zu Grunde, die Erlösung und die Menschwerdung Gottes aus dem Gesichtspunct der Nothwendigkeit aufzufassen; die ganze Argumentation scheint auf dies Ziel hinführen zu müssen, und dennoch sinkt Anselmus bei dem eigentlichen Cardinalpuncte seiner Theorie völlig wieder auf den Standpunct der Willkühr und des Zufalls herab. Die versöhnende genugthuende That des Gottmenschen, sein *Tod*, ist ein Akt der Willhühr, ein opus supererogativum; denn Genugthuung kann nach Anselmus vom Gottmenschen nur durch eine That geleistet werden, welcher keine innere Nothwendigkeit inne wohnt; daher auch dem *heiligen Leben* des Gottmenschen, als zu dem er gegen Gott verpflichtet war, keine genugthuende Bedeutung inne wohnt; der Tod aber ist für den Gottmenschen keine Nothwendigkeit, und ist daher das eigentliche Motiv der Satisfaction. Der pelagianische Standpunct der besonders verdienstlichen überpflichtigen Werke liegt hier klar genug zu Grunde; es giebt etwas, was nicht unter den göttlichen Willen fällt, und daher eben so wohl geleistet, als nicht geleistet werden kann; denn sonst müsste man sagen, entweder war es Gottes Wille, dass Christus starb, und in diesem Fall, war es Sünde, wenn es nicht geschah; — oder aber, Gott wollte es nicht, und dann war es Sünde, wenn es geschah. Dass freilich die Satisfaction eine freie That des Erlösers sein musste, ist gleichfalls wesentlich nothwendig; allein es kann eben diese Freiheit keine andere sein, als die mit der göttlichen Nothwendigkeit identische, wie denn ja auch die freie Erfüllung des göttlichen Willens erst die wahrhafte Freiheit ist. Indem aber diese Einheit der Nothwendigkeit und Freiheit auf dem Boden des Katholicismus nur erst eine äusserliche ist, so schliessen sich hier beide Momente in der Weise aus, dass wo dass eine ist, dass andere nicht sein kann; wodurch denn die Nothwendigkeit zum äusserlichen Zwang, und die Freiheit zur Willkühr herabsinkt.

Diese Aeusserlichkeit in dem Verhältniss von Nothwendigkeit und Freiheit, oder vielmehr Willkühr manifestirt sich vor Allem in den Gegensatz der beiden grossartigen Systeme des *Thomismus* und *Scotismus*, als der beiden entgegengesetzten Pole der auf dem höchsten Gipfel angelangten scholastischen Bewegung. Beide stimmen darin überein, dass sie über das äusserliche Verhältniss von Objectivität und Subjectivität, Nothwendigkeit und Willkühr, welches überhaupt als der Grundcharakter der Scholastik zu bezeichnen ist, nicht hinauskommen; der Unterschied beider von einander besteht darin, dass im thomistischen System das Uebergewicht wesentlich auf die erstere Seite, im scotistischen auf die letztere fällt. Thomas geht in seinem System wesentlich aus von dem Begriff der objectiven Nothwendigkeit; indem diese aber für ihn in einem äusserlichen Verhältniss steht zu der subjectiven Willkühr, so ist es natürlich, dass sie allenthalben von dieser begrenzt und umschlossen erscheint; daher kann es die objective Nothwendigkeit bei Thomas niemals zur wahrhaften Allgemeinheit bringen, sondern sie bleibt stets im Partikularismus stecken, in welchem sie die subjective Willkühr zur Seite hat. Nimmt sie ja einmal den Ansatz, sich zur Allgemeinheit empor zu schwingen, so verlegt ihr diese sogleich den Weg. Einen Beleg dafür bildet, um nur diesen einen Punct anzuführen, z. B. seine Satisfactionstheorie, wo er es trotz aller angewandten Mühe nicht zu einer absoluten Nothwendigkeit der Versöhnung durch die Menschwerdung Gottes und den Tod des Gottmenschen bringt, sondern nur zu einer sehr hohen Zweckmässigkeit, wobei denn immer noch der Gedanke durchblickt, dass es auch hätte anders sein können. Das umgekehrte Verhältniss findet bei Duns Scotus statt: der Grundzug seines Systems ist die aller Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit sich entziehende Willkühr der Subjectivität; indem sie aber eine äusserlich gegebene Objectivität an der Kirchenlehre vorfindet, und also ausser sich hat, kann auch sie das in ihrer Natur liegende Princip der absoluten Selbstbestimmung nicht bethätigen, sondern ist

genöthigt sich mit einer nur theilweisen Occupation des Terrains zu begnügen, wovon denn die natürliche Folge ist, dass nicht minder, wie in dem thomistischen System, nur von einem entgegengesetzten Anfangspunct aus, die ganze Theorie den Charakter der Halbheit und haltungslosen Inconsequenz an sich trägt. Um hier wieder die Satisfactionstheorie als Beispiel zu gebrauchen, so geht der Scotismus gerade darauf aus, die Genugthuung durch die Menschwerdung Gottes und den Tod des Gottmenschen als eine keineswegs *nothwendige* darzuthun, vielmehr hätte Gott in seiner absoluten Machtvollkommenheit dasselbe Resultat auch ebenso wohl auf einem andern Wege erzielen können; dass es nun gerade so und nicht anders geschehen ist, hat seinen Grund lediglich in dem göttlichen Belieben, welches als das aller Nothwendigkeit schlechthin sich entziehende nichts als Willkühr ist. Die Nothwendigkeit ist nur eine äusserliche, weil die Kirche es so lehrt. In dieser Auffassungsweise liegt denn aber auch schon das gänzliche Auseinanderfallen von Objectivität und Subjectivität, Kirchenglaube und Vernunft vorbereitet. Denn wenn es die Absicht der Scholastik ist, den Kirchenglauben durch die Vernunft zu begreifen, so heisst dies nichts anderes, als ihn in seiner Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit aufzeigen. Ist nun aber das Endresultat dieses Vermittlungsversuches die Erkenntniss, dass dem Kirchenglauben schlechthin keine Nothwendigkeit inne wohne, so ist hiemit die Anerkennung ausgesprochen, dass der Kirchenglaube durch die Vernunft schlechterdings nicht zu begreifen, oder, wenn man einen Schritt weiter geht, dass er seinem Wesen nach unvernünftig sei. So birgt die Scholastik in dem Stadium ihrer höchsten Blüthe schon den Keim eines unvermeidlichen Verfalls in sich, der sich denn auch seit dem Beginn des vierzehnten Jahrhunderts immer deutlicher an den Tag legte.

Man war ja von der vorausgesetzten Einheit des Glaubens und des Wissens, der Objectivität und Subjectivität, der Kirchenlehre und Vernunft ausgegangen. Sobald nun die denkende Vernunft des Subjects durch die fortwährende harte

Arbeit, welche sie im Dienst der Kirche verrichtete, einigermassen zu innerer Consistenz gelangt war, so musste sie sich auch des Widerspruches, welches zwischen ihrem eigenen Wesen und der äusserlich gegebenen Objectivität vorhanden war, bewusst werden, und es trat nun der Dualismus zwischen Objectivität und Subjectivität in der Weise zu Tage, dass es eine doppelte, sich zum Theil widersprechende Wahrheit gebe, die eine in der Kirchenlehre, die andere in der Vernunft, die eine in der Theologie, die andere in der Philosophie, oder, dass dasselbe zugleich vernünftig und unvernünftig sein könne. Und jener Inhalt der Kirchenlehre basirte eben, wie früher ausgeführt ist, auf einem nur äusserlich und scheinbar vermittelten Dualismus des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und des Menschlichen. Diese schlechte Vermittlung der beiden Seiten war es nun, welche die Vernunft als unwahr und somit unvernünftig erkannte, obwohl sie doch in der Kirchenlehre die absolute Wahrheit für sich in Anspruch nahm. Es liegt in der Natur der Sache, dass ein solcher Zwiespalt des Bewusstseins auf die Länge nicht ertragen werden kann. Es musste also das Dilemma eintreten: *entweder* Kirchenlehre, *oder* Vernunft, und auf welche Seite am Ende der Sieg sich neigen musste, konnte bei dieser Stellung der Alternative kaum zweifelhaft sein. Zwar so lange die Kirche, welche wie natürlich ihre Lehre, mit deren Sturz sie selbst fallen musste, nach Kräften schirmte und schützte, im Besitz der materiellen Macht war, wo noch der Scheiterhaufen demjenigen drohte, welcher kühn genug war, das Dogma der Kirche offen zu bezweifeln, so lange war ein ehrlicher Kampf unmöglich, und es bildete sich ein System der Heuchelei und Hinterlist, welche mehr, als jede offene Fehde es vermocht hätte, die Grundfesten der katholischen Kirche untergrub. Denn nachdem man aus der Vernunft die kirchliche Lehre mit den schlagendsten Gründen vernichtet hatte, so zog man sich zuletzt mit der häufig genug der bittersten Ironie gleichenden Wendung, dass, was die Kirche lehre, doch wahr sein müsse, auf die Autorität der

Kirche selbst und unter ihren Schutz zurück, um sich so jeglicher Ahndung zu entziehen. Allein es war klar, dass diese Maske fallen werde, sobald die absolute Autorität der Kirche als dieser äusserlich zwingenden Macht durch eine eingreifende Umgestaltung der Verhältnisse würde gefallen sein. So war also der Kreislauf der Scholastik vollbracht; von der Autorität der Kirche war man ausgegangen zu der Autorität der Kirche kehrte man wiederum zurück; allein wenn man ausgegangen war in dem Glauben an die Einheit der Kirchenlehre und der Vernunft und in der stolzen Hoffnung diese Einheit bewährt zu finden, so kehrte man heim mit dem niederschlagenden Bewusstsein, dass der jugendliche Glaube eine Fiction gewesen, dass jene Einheit eine unmögliche sei. So war also nach dieser Seite nur noch die Autorität der Kirche das bindende Mittelglied zwischen Unendlichem und Endlichem, Gott und Menschen, Himmel und Erde. Was musste die Folge sein, wenn diese Brücke einstürzte, und keine neue an ihre Stelle trat? Ohne Zweifel das gänzliche Auseinanderfallen der beiden bezeichneten Seiten für das denkende Bewusstsein [13]).

So hatte die Scholastik, obwohl sie von Anfang an die Absicht hatte, die Kirchenlehre zu stützen, doch wenigstens *indirect* wesentlich dazu beigetragen, dieselbe zu unterminiren; unmittelbar war sie *conservativ*, mittelbar durchaus *destructiv*, und zwar destructiv, ohne zugleich ein neues positives Fundament des geistigen Lebens legen zu können; selbst das positive Aussehen, welches sie unmittelbar betrachtet gewährte, löste sich gegen das Ende ihrer Laufbahn mehr und mehr in einen starren alles inneren Lebens entbehrenden Formalismus auf. Obwohl nun die Scholastik durch ihre eigene innere Dialectik sich auflöste, indem die Voraussetzung der

[13]) Ueber den Verlauf der Scholastik, sowie besonders über den Gegensatz des Realismus und Nominalismus, vergleiche man besonders die Ausführungen von Baur: die Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. II. in den betreffenden Abschnitten.

Einheit von Kirchenglauben und Vernunft, auf welcher sie principiell beruhte, sich am Ende als eine unwahre erwies, so erstarkte, je mehr sie innerlich in sich zerfiel, eine von aussen kommende Opposition gegen dieselbe, welche sich zum Theil von einer mehr conservativen zum Theil von einer mehr destructiven Grundlage gegen dieselbe erhoben hatte. In der ersteren Beziehung war es die *Mystik*, in der zweiten die *rationalistiche Aufklärung*, welche einen immer schneidenderen Gegensatz zur Scholastik zu bilden anfingen, je mehr alles wahre Leben aus dieser entwich, und zwar bildet die Mystik die mehr *positive*, die rationalistische Aufklärung die mehr *negative* Einleitung zu einer neuen Entwicklungsstufe. Die Entwicklung der mittelalterlichen *Mystik* bewegt sich anfangs noch in mannichfachen Verschlingungen mit der Scholastik; allein allmälig gehen ihre Bahnen immer weiter auseinander; je abstracter unlebendiger die Scholastik wird, je concreter lebensvoller die Mystik; steht die Scholastik wesentlich auf dem dualistischen Standpunct, so hat dagegen die Mystik ihr Princip an der Einheit der beiden wesentlichen Seiten des christlichen Bewusstseins, des Unendlichen und des Endlichen, Gottes und des Menschen. Dabei unterscheidet sie sich indess darin von der Speculation, dass sie jene Einheit nicht in vermittelter, sondern in der unmittelbaren Weise der inneren Anschauung erfasst und auszusprechen bemüht ist. In diesem ihrem Princip ist aber zugleich der Widerspruch enthalten, durch den sie stets über sich hinaus, und zur Speculation hingetrieben wird. Denn das Unmittelbare widerstrebt seiner Natur nach dem Erfassen durch den Gedanken, so wie dem Aussprechen durch das Wort; daher auch bei der Mystik dieses schwerfällige Ringen, das Unbegreifliche in Begriffe, das Unaussprechliche in Worte zu fassen. Die mittelalterliche Mystik hatte also die Aufgabe, die Einheit der beiden differenten Seiten des christlichen Bewusstseins, Gottes und des Menschen zu erhalten, und ihren Inhalt in immer reicherer Fülle zu expliciren. Die Gefahr der Mystik war der Pantheismus, was indess wesentlich in ihrem

Begriffe liegt, da sie die Einheit Gottes und des Menschen nur in der Weise der unmittelbaren Anschauung hat. Doch musste sich die crass pantheistische Färbung, welche wir noch bei mehreren Erscheinungen der früheren mittelalterlichen Mystik finden, mehr und mehr verlieren, je mehr die Mystik ihr eigenes Wesen entfaltete, wodurch allmälig die Unmittelbarkeit der Anschauung mit ihren mannichfachen Auswüchsen durch die Klarheit des Gedankens rectificirt ward. Je mehr sie so ihr Princip ausbildete, um so offenkundiger musste sie sich von der Scholastik lossagen, welche Göttliches und Menschliches in einer dualistischen Trennung fixirte, und vom Leben abgewendet in einem abstracten Formalismus ihre Befriedigung und ihren Untergang fand. So war es denn auch natürlich, dass die Reformatoren, während sie die Scholastik mit einer verzeihlichen wenn auch nicht immer gerechten Bitterkeit verdammten, in der mittelalterlichen Mystik mit Vorliebe die Anknüpfungspuncte aufsuchten.

War nun die Mystik die positive Vorbereitung eines neuen Entwicklungsstudiums, so die rationalistische Aufklärung die negative. Ausgehend von der sogenannten Wiederbelebung der Wissenschaften im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert, und gestützt auf die antike Philosophie in ihrer genuinen Gestalt, richtete die Idolatrie des classischen Geistes ihre mit dem Gift des Spottes und der Ironie getränkten Pfeile nicht nur gegen die Barbarei der Scholastik und gegen die durch sie bestimmte Form des kirchlichen Dogmas, sondern sogar gegen den christlichen Inhalt selbst. Besonders Italien war der Heerd dieser antikirchlichen Richtung, welche sich in mannichfachen Nüancen bis zum Antichristlichen steigerte. Joh. Picus von Mirandula bestritt die Lehre, dass die Erbsünde eine unendliche Schuld in ihrem Gefolge habe, sowie das Gott jede Natur ohne Unterschied annehmen könne; er leugnete das Recht zur Verehrung des Kreuzes Christi und der Bilder, bezweifelte die Transsubstantiation, und hielt es für vernünftiger an die Seligkeit des Origenes zu glauben,

als an seine ewige Verdammung [14]). Dagegen Petr. Pomponatius seine *philosophischen* Zweifel gegen die Unsterblichkeit der Seele, gegen einen bestimmten zeitlichen Anfang der Welt, sowie gegen die göttliche Vorsehung gerichtet hat, doch nicht, ohne endlich zu dem Kunstgriff seine Zuflucht zu nehmen, dass er sich dem Urtheil der Kirche unterwerfe. In den beiden genannten Männern manifestirte sich indess nur eine in Italien weit verbreitete Richtung, und die Irreligiösität erreichte besonders unter den höheren und gebildeteren Ständen und selbst unter der Geistlichkeit eine kaum glaubliche Höhe. Erasmus schreibt an einen italienischen Fürsten, dass er die Lästerer des Heiligen vorzüglich unter seinen Standesgenossen und vor Allen in dem hochgelobten Rom zu suchen habe, und in einem anderen Briefe bezeugt derselbe, dass er zu Rom mit seinen eigenen Ohren die entsetzlichsten Lästerungen gegen Christus und seine Apostel vernommen. Selbst bei der Messe habe man dicta horrenda von einigen beim päpstlichen Hofe angestellten Priestern vernommen [15]). Selbst von den Statthaltern Christi erzählte man sich, dass sie an Gott nicht geglaubt und die Unsterblichkeit geleugnet hätten, und selbst wenn dies, sowie die bekannte Aeusserung des zehnten Leo [16]), sich in dieser Weise vor der historischen Kritik nicht zu halten vermöchte, obwohl die Wahrheit der ersteren Anschuldigungen in Hinsicht auf einen Alexander VI. oder seines Gleichen schwerlich möchte in Abrede gestellt werden können, so spiegelt sich doch darin die Einsicht des Zeitalters in das Verderben, dem seine geistlichen Oberhirten anheim gefallen waren.

[14]) Die dreizehn von der Kirche verdammten Sätze des Joh. Picus, welche ausser den oben angeführten noch manche anderen Puncte enthalten, vergl. bei Gieseler, Kirchengeschichte 2. Bd. 4. Abth. p. 506.

[15]) Vergl. Gieseler a. a. O. p. 509.

[16]) Quantum nobis nostrisque ea de Christo fabula profuerit, satis est omnibus saeculis notum. a. a. O.

Während so in Italien die Aufklärung den Unglauben aus sich geboren hatte, zum Beweis, dass sie die veralteten Formen des christlichen Glaubens wohl zu negiren, aber selbst alles tieferen Gehalts entbehrend keine neue Schöpfung aus sich an die Stelle des Veralteten zu setzen vermochte, verband sie sich auf deutschem Boden mit einer Richtung, welche zugleich auf eine positive Regeneration des verderbten kirchlichen Zustandes hinarbeitete. Italien war, in der Mischung des antiken und modernen Elements, welche sein Lebensprincip bildete, das eigentliche Vaterland des Katholicismus, dessen Wesen wir früher als den Reflex des Vorchristlichen im Christlichen bestimmt haben; der Katholicismus war so die dem geistigen Standpunct Italiens angemessene Religionsform. Darin lag aber auch zugleich, dass der italische Geist seiner Natur nach unvermögend war, eine positiv über den Katholicismus sich erhebende Form der christlichen Religion aus sich zu erzeugen; vielmehr sank er in seiner Negativität gegen die katholische Form des Christenthums auf den antiken Standpunct selbst zurück, welcher in dieser Weise als das Höhere gegenüber dem Katholiscismus geltend gemacht, natürlich zur Karrikatur werden musste. Anders dagegen in Deutschland. Der germanische Geist, bestimmt dermaleinst der Träger der Weltgeschichte zu werden, hatte sich trotz seiner mannichfachen Berührungen mit der antiken Bildung, doch seinem Wesen nach in der frischen Ursprünglichkeit seines eigenthümlichen Charakters erhalten. Zwar ist er eine lange Zeit hindurch bei dem antiken Geist in die Schule gegangen, ehe er eine selbstständige, productive Wirksamkeit begann; er hat es sich nicht verdriessen lassen, von seinem Vorgänger in der Hegemonie der Cultur zu lernen; auch war es nothwendig, dass der germanische Geist, ehe er in einem neuen Stadium seine schöpferische Productivität entfaltete, das Vorangegangene gründlich durchgemacht habe; doch ist er kein sclavischer Schüler geblieben, er hat das Empfangene in sich verarbeitet, um auf diesem Fundament einen neuen, grossartigeren Bau zu beginnen. Das Mittelalter bis zur Refor-

mation ist die Zeit der vorwiegenden Abhängigkeit des Germanismus vom Alterthum; seine Jahrhunderte sind die Schuljahre der deutschen Bildung gewesen. Aber mehr und mehr trat die Unmöglichkeit in das Bewusstsein, dass es bei diesem Zustande sein Bewenden haben könne. Die Verbindung des Antiken und Modernen, des Vorchristlichen und des Christlichen, wie sie der Katholicismus darbot, ward alsbald in ihrer Unnatürlichkeit erkannt, sobald sie mehr sein wollte, als eine blosse Uebergangsstufe, und sich als die Vollendung der christlichen Entwicklung im Germanismus darzustellen trachtete. Das Resultat dieser Erkenntniss war endlich die Reformation; aber schon vor ihrem eigentlich factischen Beginn gab es im Germanismus eine Richtung, welche mit unverkennbarer Tendenz nicht allein negativ, sondern in positiver Weise das Neue vorbereitete. Theoretisch war es, wie schon bemerkt die Mystik, und mehr der practischen Seite zugewendet eine Reihe von Erscheinungen, welche man als Vorläufer der Reformation zu bezeichnen pflegt. So war hier also eine neue positive Grundlage vorhanden, und die Wiederbelebung der classischen Studien konnte daher auch nicht so destructiv wie in Italien wirken. Zwar musste sie sich alsbald gegen die barbarische Vermengung des Antiken und Modernen richten, wie sie in der Scholastik vorlag, aber da sie Hand in Hand mit der positiven Weiterbildung des christlichen Princips ging, so richtete sie sich nicht gegen das specifisch Christliche selbst, sondern nur gegen die Entstellungen desselben, und man verlangte daher auch von Seiten der humanistischen Bildung eine Purification der Kirche und eine Wiederherstellung des Christenthums in seiner ursprünglichen Erhabenheit und Einfachheit. Die Agricola, Reuchlin, Hutten, Erasmus, weit entfernt, das Christenthum in seinen Grundfesten untergraben zu wollen, hatten nur die Tendenz, das Afterchristenthum in dem Lichte ihrer glänzenden Gelehrsamkeit in seiner Nichtigkeit darzustellen und es mit den scharfen Pfeilen eines blendenden Witzes zum Tode zu treffen.

So war der Boden beschaffen, auf dem sich nunmehr die Reformation erhob. Wir müssen uns hier auf dasjenige zurückbeziehen, was früher über das Wesen des Protestantismus bemerkt ist. Erst im Protestantismus wird das christliche Princip frei gemacht, welches im Katholicismus noch überall durch die vorchristliche, heidnische oder jüdische Grundanschauung beschränkt erschien. Das Princip des Protestantismus nach seiner *materialen* Seite manifestirt sich als die Anerkennung der *Einheit des Göttlichen* und *Menschlichen*, nicht der abstracten, sondern der concreten, durch den Unterschied vermittelten. Wie sich diese Grundidee schon beim ersten Auftreten des Protestantismus manifestirt habe, in den Lehren vom Glauben und von der Rechtfertigung, in der Verwerfung der überpflichtigen Werke u. s. w., ist gleichfalls schon früher ausgeführt, so wie auch bemerkt wurde, dass das protestantische Princip zu Anfang noch nicht gründlich und allseitig durchdrang, und aus welchem Grunde dies noch nicht geschehen konnte. Nach seiner *formalen* Seite aber kann sich das Princip des Protestantismus im Gegensatz gegen den Katholicismus nur als die *Einheit* von *Subjectivität* und *Objectivität* manifestiren, nicht die abstracte, in welcher beide nur äusserlich neben einander stehen, und eine Harmonie nur durch die sclavische Abhängigkeit des Subjects von der objectiven Autorität erkauft werden kann, sondern die concrete, in welcher das Verhältniss des Subjects zur Objectivität ein *freies* ist, und eben deshalb erst eine wahrhafte Einheit vorhanden ist. Das vermittelnde Bindeglied zwischen jener materialen und dieser formalen Seite ist gleichfalls der Glaube; denn im Glauben schliesst sich das christliche Subject mit der objectiv gegebenen Versöhnung Gottes und des Menschen zusammen. Das Princip des Protestantismus nach seiner formalen Seite ist also die mit der Objectivität geeinigte Subjectivität, oder das mit dem Geiste Christi, dem gottmenschlichen Leben, erfüllte Subject. Hieraus ergiebt sich für die Stellung des christlichen Subjectes zu der kirchlichen Autorität, wie sie im Katholicismus gefasst wird, folgendes.

Objectiv ist die Versöhnung in letzter Instanz in Christo, als der gottmenschlichen Persönlichkeit; allein mit dieser tritt das Subject nicht unmittelbar in Berührung; sondern die Objectivität, mit welcher das Subject unmittelbar in Berührung tritt, ist die Kirche. In der Kirche aber ist die Versöhnung des Göttlichen und Menschlichen immer uur eine werdende, und mithin eine unvollkommene und relativ nicht seiende. Es liegt hierin die Möglichkeit des Irrthums und einer wenn auch nur temporären und particulären Depravation der Kirche, die um so schwerer auf reformatorischem Wege wieder aufzuheben ist, je mehr die Kirche in ihrer empirischen Erscheinung ihre Unfehlbarkeit und Absolutheit behauptet, wie dies früher ausführlicher dargelegt ist. In dem Princip des Protestantismus nach seiner materialen Seite aber ist die im Glauben gesetzte Einheit des Menschen mit Gott, oder des Gläubigen mit dem Geiste Christi als die höchste Entscheidungsnorm gegeben; formal also kann sich das *Subject* mit der kirchlichen Objectivität auch nur in Einheit wissen, sofern diese selbst den Geist Christi zur Darsteltung bringt; sofern dies aber nicht der Fall ist, muss sich das im Glauben mit dem Gottmenschen geeinigte Subject negirend gegen die kirchliche Objectivität verhalten, und um diese Opposition zu begründen, vor Allem den Grundsatz von der Unfehlbarkeit und absoluten Autorität der Kirche in Abrede stellen. Da aber der Katholicismus gerade auf dieser Basis beruht, so ergiebt sich hier für den Protestantismus die Nothwendigkeit eines Bruchs mit der kirchlichen Autorität, sofern dieselbe darauf Anspruch macht, die absolute Norm für das christliche Subject zu sein. — Die Einheit der Subjectivität uud Objectivität, welche wir als die formale Seite des protestantischen Princips bezeichnet haben, kann also nur in der Weise wirklich vollzogen werden, dass die kirchliche Objectivität rectificirt und reformirt wird. — Aber welches ist nun die bei diesem Reformationsprocess anzuwendende Norm? Im Allgemeinen freilich das durch den Glauben mit dem Gottmenschen geeinigte Subject; allein obwohl diese Einigung im

Glauben eine vollendete ist, so ist sie es doch nur dem Keime nach, der sich erst allmälig entfalten und den ganzen Menschen durchdringen kann. Sieht man also nicht auf das Princip, sondern auf die factisch erscheinende Gestaltung des göttlichen Lebens im Gläubigen, so ist jene Einigung hier erst eine werdende, und in dem gläubigen Subject finden daher Unvollkommenheit und Irrthumsfähigkeit gleichfalls noch eine Stelle. So wird also hier wiederum die Betrachtung auf die kirchliche Objectivität zurückgewiesen, allein da sie in der lebendigen Unmittelbarkeit, wie sie dem Subject vorliegt, eben die verderbte, degenerite ist, so entsteht daraus das Bedürfniss, in die früheren und frühesten Zeiten hinaufzusteigen, weil es die Annahme ist, dass die kirchliche Entwicklung, je näher sie dem Urquell des göttlichen Lebens in der Menshheit stehe, desto reiner von Verderbniss und Entartung werde gewesen sein. So entsteht die Anforderung, als kritischen Maassstab an den gegenwärtigen verderbten Zustand der Kirche die ursprüngliche Beschaffenheit derselben anzulegen. Nun wäre freilich dies Unternehmen unausführbar, wenn das christliche Subject mit der ersten christlichen Zeit nur durch die fliessende, traditionelle Vermittlung der ganzen nachfolgenden Entwicklung in Verbindung zu treten vermöchte; denn diese ist eben die mehr und mehr degenerirende. Allein indem jene erste christliche Zeit ihr Wesen in schriftlichen Denkmalen fixirt hat, deren Kern in der heiligen Schrift vorliegt, so ist damit für das christliche Subject der Weg gegeben, unmittelbar mit dem Urchristenthum in Verbindung zu treten, und dasselbe mit dem gegenwärtigen verderbten Zustande zu vergleichen. Daher die hohe Bedeutung, welche die heilige Schrift im Protestantismus erhält. Wenn man indess häufig dieselbe als das formale Princip des Protestantismus bezeichnen hört, so ist dies nur zur Hälfte richtig: sie ist es nur in der Einheit mit dem vom Geiste Christi erfüllten Subject. Denn eine *absolute* Norm kann die heilige Schrift gleichfalls nicht sein; denn obwohl sie den heiligen Geist, wie er in der ersten christlichen Kirche waltete, zu ihrem Princip hat,

so darf man doch nie vergessen, dass das Bewusstsein der ursprünglichen christlichen Kirche keineswegs absolut vollkommen von dem göttlichen Geist durchdrungen war, so wenig als das Bewusstsein Einzelner unter ihren Gliedern; mit jener Behauptung würde man vielmehr auf den katholischen Standpunct zurücksinken, wonach die Kirche in einer bestimmten temporären Erscheinungsform oder in einzelnen ihrer Glieder auf Unfehlbarkeit Anspruch macht. Als absolute Norm ist zwar der Schriftbuchstabe insbesondere von der späteren sogenannten altprotestantischen Dogmatik aufgefasst; aber in dieser Erscheinung giebt sich nur der Reflex der katholischen Grundanschauung innerhalb des Protestantismus selbst zu erkennen, dessen wir schon früher ausführlicher gedacht haben. Es ist der Determinismus der Objectivität gegen die Subjectivität, wo diese letztere nicht zu ihrem Recht kommt. Zwar tritt auch schon in den Anfängen der Reformation die Neigung hervor, dem Schriftbuchstaben auf Kosten der Subjectivität des Gläubigen eine despotische Geltung beizulegen; allein es darf doch nicht verkannt werden, dass ja immer das gläubige Subject es war, welches der Schrift diese Stellung vindicirte, aus welcher es die kirchliche Autorität vertrieben hatte, und somit nur in dem Verhältniss eines freien Unterthanen zu derselben stehen konnte. Auch ist es bekannt genug, dass die Reformatoren, wiewohl sie bisweilen mit der zähesten Hartnäckigkeit an dem Schriftbuchstaben festhielten, doch auch wieder sich die freiesten Urtheile nicht allein über einzelne Stellen, sondern über ganze grössere Bestandtheile der heiligen Schrift erlaubten. Man erinnere sich z. B. an die harten Urtheile Luther's über den Brief Jacobi und die Apocalypse. Ward aber der eine Theil der heil. Schrift gegen den andern zurückgesetzt, was konnte der Grund sein, als dass das gläubige Subject in ihm nicht wie in den anderen, sein eigenes innerstes Wesen wiedergegeben fand? Zudem wenn man den Entwicklungsgang etwa eines Luther in genetischer Beziehung untersucht, so wird man keineswegs finden, dass die heil. Schrift allein das principium movens gewesen, welches

die Handlungen der Reformators bestimmte; vielmehr war es eben so sehr die eigenthümliche Entwicklung seines inneren geistigen Lebens, wodurch er erst in Stand gesetzt ward, den Sinn der Schrift zu vernehmen und in dieser eigenthümlichen Weise aufzufassen. Auch ist ja beständig hinsichtlich der Wirksamkeit des geschriebenen Wortes zweierlei zu beachten; einmal erweckt und erregt es den Geist im Menschen, wie der Stahl aus dem Kiesel das Feuer entlockt; andererseits aber kann es nur da aufgenommen und in seiner ganzen Tiefe erfasst werden, wo ein homogener Geist schon vorhanden ist, eine Wahrnehmung, welche den Grund bildet für die protestantische Lehre von dem testimonium Spiritus Sancti. Denn hierin ist es ausgesprochen, dass auch die Schrift für das Subject ihre letzte Bewährung habe an der Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes in dem Gläubigen. So ist, obwohl die Schrift immer in den Vordergrund gestellt erscheint, doch wenn man näher auf das Wesen des protestantischen Princips eingeht, auch das Recht des Subjects gewahrt; ward dieses der Schrift aufgeopfert, so dass die Bestimmungen derselben als *absolute* Norm für das Subject gesetzt werden, so war dies nur ein Zurücksinken auf den katholischen Standpunct der unwahren und äusserlichen Vermittlung von Objectivität und Subjectivität durch den Despotismus der ersteren, nur dass auf der Seite der Objectivität an die Stelle der kirchlichen Autorität die biblische gesetzt ward. Hiedurch ward nun allerdings eine Masse von Irrthum, die sich in der späteren traditionellen Entwicklung gebildet hatte entfernt; allein in jener Aeusserlichkeit festgehalten war das Schriftprincip ungenügend, und führte selbst wieder zur kirchlichen Autorität zurück, und zwar vermittelst der Tradition; denn die Tradition steht unter der Aegide der kirchliche Autorität. Die Tradition war unbestritten der Frühere, als die Schrift; nicht durch die Schrift ist die Kirche geworden, sondern die Schrift durch die Kirche. Nicht allein die einzelnen Bestandtheile der Schrift sind durch Männer abgefasst, welche schon Mitglieder der Kirche waren, sondern

auch ihre Reception und Sanctionirung, ihre Anordnung zu einem Ganzen, die Bildung des Kanon, ist ein Werk der Kirche. Zudem ist es die kirchliche Ueberlieferung, durch welche wir die Schrift überkommen; verwerfen wir jene, so ist die Autorität dieser, wenn wir sie als eine schlechthin absolute setzen wollen, eine völlig in der Luft schwebende garantielose. Diese Argumentation ist oft genug gegen den Protestantismus gewendet worden; sie trifft indess nur die einseitige Form desselben, welche einerseits dem Katholicismus gegenüber die Seite der Objectivität des christlichen Geistes durch die primitive Fixirung desselben in der Schrift absolviren zu können glaubt, indem sie die spätere Entwicklung verwirft, andererseits in Uebereinstimmung mit dem Katholicismus die Subjectivität zu einem unselbstständigen Accidens der Objectivität herabzusetzen bestrebt ist. Und zwar ist die grössere Consequenz hier unbestreitbar auf Seiten des Katholicismus, wo die absolute Autorität der Schrift erst einen Halt und eine Garantie erlangt durch die absolute Autorität der Kirche. Der Protestantismus aber, wenn er mit Erfolg das katholische System bekämpfen will, darf auf der einen Seite die normirende Objectivität nicht *allein* auf die Schrift beschränken; er muss vielmehr hierher die gesammte Entwicklung des christlichen Geistes in ihrem Totalzusammenhang stellen, sowohl in ihrer Fixirung durch die Schrift als in der flüssigen Continuität der Tradition, und zwar nicht allein in der christlichen Urzeit, oder etwa in den ersten christlichen Jahrhunderten, sondern in dem Gesammtverlauf der geschichtlichen Bewegung bis auf die jedesmalige Gegenwart; und zwar wäre nun die normirende Bedeutung dieser so gefassten Objectivität andererseits nicht in der Weise eines absoluten Determinismus zu fassen, so dass das christliche Bewusstsein der jedesmaligen Gegenwart, näher des einzelnen christlichen Subjects, schlechterdings nur bestimmt würde durch jene Objectivität; so wäre alle Freiheit aufgehoben, der göttliche Geist erschiene an eine bestimmte in sich begrenzte Form gebunden, und der Begriff der Entwicklung wäre vernichtet,

wie denn auch das katholische System denselben seiner Natur nach nicht haben kann. Indem die Subjectivität, möge sie nun als Totalbegriff sämmtlicher in einer bestimmten Gegenwart lebenden Subjecte oder nach seiner Anwendung auf ein einzelnes Subject gefasst werden, der Objectivität gegenüber schlechthin nur das *Bestimmte*, nicht aber auch das *Bestimmende* sein soll, so ist hiemit unwidersprechlich der *Determinismus* erklärt, und damit zugleich ein dualistisches Verhältniss jener beiden Seiten statuirt. Denn wenn die Einheit beider Seiten nur dadurch vollzogen werden kann, dass die eine der andern geopfert wird, so ist dies immer der beste Beweis, dass sie ihrem Wesen nach so gefasst sind, dass eine Einheit unmöglich ist, d. h. dualistisch. Eine wahrhafte Einheit ist nur möglich, wenn jedes Moment zu seinem Recht kommt, die Subjectivität also der Objectivität gegenüber zur Freiheit entlassen wird, und in dieser Freiheit die Einigung mit der Objectivität vollzieht. Ist diese Einigung aber eine freie, so ist darin ein Ausgleichungsprocess gesetzt, in welchem Objectivität und Subjectivität sich an einander abschleifen, indem sowohl die erstere rectificirend auf die andere einwirkt, als diese wierderum sich kritisch verhält gegen jene. Und im Grossen und Ganzen findet ja ein gleiches Verhältniss zwischen der jedesmaligen Vergangenheit und dem Bewusstsein der Gegenwart statt, sofern dieses letztere einerseits ein aus jener gewordenes Resultat ist, mithin durch jene determinirt, andererseits aber eben so sehr ein durch eigene Spontaneität Gewordenes, welches aus diesem Grunde über das schon Dagewesene hinausgeht, und daher das Recht hat, sich gegen dasselbe kritisch zu verhalten. Der christliche Geist in seiner Unendlichkeit und Absolutheit kann sich so wenig in *einer* temporären Gestaltung des christlichen Bewusstseins erschöpfen, dass er vielmehr das beständig übergreifende Princip der gesammten Bewegung ist, welche sich in der Geschichte des Christenthums vollzieht, und erst durch diese Anerkennung ist es möglich, das Princip des Protestantismus nach seiner formalen Seite als das der freien Einheit

von Subjectivität und Objectivität, unter der letztern nicht blos die Schrift, sondern die ganze objectiv vorliegende Entwicklung der Kirche mit einbegriffen, richtig zu würdigen.

Indem nun aber das Princip des Protestantismus nach seiner *materialen* Seite als vermittelte Einheit des Göttlichen und Menschlichen, nach seiner *formalen* als freie Einheit der Subjectivität und Objectivität bestimmt ist, so liegt eben hierin, dass es sich nur in der Weise des Processes verwirklichen kann; denn nach beiden Seiten ist die Einheit als eine dialectische bestimmt; der Protestantismus kann daher nicht als ein von vorne herein Fertiges in die Erscheinung treten; es liegt wesentlich in seinem Begriffe, dass er nur als ein allmäliges Werden sich realisiren kann, welches seine Unendlichkeit hat an der beständig übergreifenden Macht des protestantischen Princips; über dies Princip selbst hinauszugehen ist unmöglich; denn es trägt in seinem eigenen Wesen die Bürgschaft seiner unvergänglichen Dauer; nur in seiner Verwirklichung wird es natürlich einen beständigen Fortschritt geben zu einer immer tieferen Entfaltung seines Wesens, und ein beständiges Hinausgehen der einen Entwicklungsstufe über die andere. Und nicht nur als zeitliche Aufeinanderfolge, in der Weise des Nacheinander, werden sich Stufenunterschiede in der Verwirklichung des protestantischen Princips unterscheiden lassen, sondern es liegt auch in dem Wesen desselben, dass es sich alsbald nach seinem ersten Auftreten in die Breite einer Mehrheit von Erscheinungsformen auseinander legte, welche die eine wie die andere mit dem Anspruch, die genuine Verwirklichung des protestantischen Princips zu sein, theils einander als die integrirenden Momente des Protestantismus ergänzen, theils die Uebergänge vom und zum Katholicismus vermitteln. Dass es aber im Begriff des protestantischen Princips liegt, sich alsbald in mehreren Erscheinungsformen zu manifestiren, erhellt daraus, dass die Einheit des Göttlichen und des Menschlichen so wenig als die der Objectivität und Subjectivität als eine fertige, sondern nur als eine beständig aus dem Unterschiede werdende gegeben ist, eine

Bestimmung, worin die Möglichkeit liegt, dass nun bei der näheren Durchführung das Uebergewicht bald mehr auf die eine, bald mehr auf die andere Seite fallen konnte, und es wird sich besonders hierin der Reflex des früheren katholischen Standpunctes zeigen. Doch wird das Unterscheidende von demselben immer darin bestehen, dass als das Princip der Bewegung beständig der Grund einer wahrhaften inneren Vermittlung durchscheint, und je weniger dies der Fall ist, desto mehr werden sich die protestantischen Formationen principiell dem Katholicismus nähern, so verschieden auch ihr äusseres Ansehen von demselben sein mag. Wir gehen jetzt dazu fort, die innere Gliederung des Protestantismus näher zu betrachten.

Ist das Wesen des Protestantismus die Protestation gegen die Vermischung der christlichen mit der vorchristlichen religiösen Grundanschauung, wie sie im Katholicismus vorliegt, so konnte die Opposition einerseits gegen die *judaistische abstracte Trennung* des Göttlichen und Menschlichen (Endlichen) im Katholicismus gerichtet sein, andererseits gegen die *ethnisirende abstracte Identificirung* der beiden Seiten, welche bei den Grundrichtungen sich, wie das früher ausführlichhr gezeigt ist, durch das ganze katholische System hinziehen. In dem vorherrschenden Gegensatz gegen das *judaistische* Element im Katholicismus gestaltete sich der Protestantismus zu der Form des *lutherischen*, im Gegensatz gegen das *ethnisirende* Element des Katholicismus zu der des *reformirten* Typus [17]). Die lutherische Form des Protestantismus wird also ausgehen von der Einheit des Göttlichen und des Menschlichen, und es ist bekannt, wiefern dies im Gegensatz gegen den jüdisch gesetzlichen Standpunct des Katholicismus geschehen ist, in dem Fundamentalsatz vom rechtfertigenden Glauben, als worin eine Lebenseinheit zwischen dem Gläubigen

[17]) Man vergl. hiemit die im Wesentlichen von derselben Grundansicht ausgehende Bestimmung Schweizer's in seiner Einleitung zu seiner Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, p. 7 ff.

und dem Gottmenschen gesetzt ist. Dieselbe Grundtendenz manifestirte sich in der Christologie; die lutherische Form derselben geht wesentlich darauf aus, eine Einheit der göttlichen und menschlichen Natur hervorzubringen. Nicht minder wird auch in den Sakramenten eine Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Geistigen und Natürlichen angestrebt. Dabei ist indess zu bemerken, dass in dieser einheitlichen Tendenz das Interesse wesentlich von der Seite des Menschlichen, Endlichen ausgeht [18]; es ist eine Bewegung von unten nach oben. Konnte ja selbst Melanchthon anfangs die Artikel, welche an dem göttlichen Wesen und seiner Entfaltung ihren Inhalt haben, als solche bezeichnen, deren nähere Untersuchung überflüssig und nutzlos sei. Gleicherweise ist es in der lutherischen Auffassung des Glaubens, als des Actes, wodurch der Mensch mit Christo und dadurch mit Gott verbunden wird, vorzüglich nur der Mensch, hinsichtlich dessen eine solche Einigung mit Gott, wie sie im Glauben gesetzt ist, als ein Bedürfniss und eine Nothwendigkeit erscheint. Wiefern dies von der göttlichen Seite der Fall oder nicht der Fall ist, darauf richtet sich die Reflexion immer nur mittelbar. Ferner ist es in der Lehre von der Person Christi die menschliche Natur des Erlösers, welche in jener Einheit mit der göttlichen glorificirt werden soll, indem sie an der Herrlichkeit des göttlichen Theil nimmt. Endlich in der Auffassung der Sakramente ist dem Lutheranismus wesentlich das Interesse, dass gerade das endliche natürliche Zeichen in dieser seiner Endlichkeit und Natürlichkeit participire an der Unendlichkeit und Geistigkeit des Absoluten. Indem so die lutherische Form des Protestantismus in der Einheit des Un-

[18]) Hierin ist der lutherisch protestantische Typus wesentlich verschieden von denjenigen Richtungen im Katholicismus, bei denen das Uebergewicht auf die Seite der Einheit des Göttlichen und Menschlichen fällt, vom Alexandrinismus und Augustinismus, welche im Unendlichen, Göttlichen ihren Standpunct hatten, wodurch es geschah, dass das Endliche, Menschliche ihnen zu einem blos accidentellen Moment herabsank.

endlichen und Endlichen, des Göttlichen und Menschlichen ausgeht von der letztern Seite, kann es nie bei ihr dahin kommen, dass in der Einheit das Moment des Endlichen, Menschlichen gänzlich absorbirt wird in das Unendliche, Göttliche, und obwohl aus einem Grunde, den wir sogleich näher betrachten werden, ein solches doketisches Aufgehen des Endlichen in das Unendliche als die letzte Consequenz erscheint, auf welche die lutherische Auffassung hindrängen musste, so manifestirt sich gerade in der Inconsequenz, dass jene Consequenz nicht gezogen wird, der eigentliche Grundcharakter des lutherischen Standpuncts. Dass nämlich jenes Aufgehen des Menschlichen in das Göttliche, so dass am Ende nur Göttliches da ist, weil aller Unterschied vom Menschlichen verschwunden ist, das letzte Ziel ist, auf den der Lutheranismus consequent hinauslaufen müsste, hat darin seinen Grund, dass die Bewegung zur Einheit nur auf die Seite des Endlichen, Menschlichen fällt, indem dieses zur Gottheit empor gehoben wird, während diese statt in einer wahrhaften Selbstentäusserung zur Endlichkeit herabzusteigen, vielmehr in der abstracten Idealität mit sich beharrend vorgestellt wird. Besonders eclatant stellt sich dies heraus an der lutherischen Auffassung der Lehre von der Person Christi, welche überhaupt immer als das Barometer eines theologischen Systems zu betrachten ist. Wohl giebt es hier eine Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur, (durch das genus auchematicum oder majestaticum), keineswegs aber eine Mittheilung der menschlichen Eigenschaften an die göttliche Natur. Und doch wäre erst dadurch, wenn auch die göttliche Natur wesentlich als die zur Menschwerdung sich bestimmende begriffen wäre, eine wahrhafte Einheit möglich, während wir bei jenem Verfahren wohl eine Einheit erhalten, die aber nur eine Einerleiheit ist, nämlich die Einerleiheit der göttlichen Natur, mit welcher die menschliche endlich zusammenfallen muss. Gegen diese Consequenz hat sich nun zwar die lutherische Dogmatik immer gesträubt; allein es erhellt auch, dass dies nur durch eine Inconsequenz möglich war;

dass indess das lutherische System diese Inconsequenz dennoch vorzog, hat eben darin seinen Grund, dass es wesentlich ausgeht von dem Interesse an dem Menschlichen, Endlichen, und dieses grade in seinem innersten Kern durch jene Consequenz würde gefährdet werden. Eine ähnliche Inconsequenz aus dem gleichen Grunde begeht das lutherische System in seiner Prädestinationslehre; nachdem es durch die Lehre vom absoluten Verderben der menschlichen Natur durch die Erbsünde auf Seiten des Menschen eine absolute Erlösungsbedürftigkeit zu Stande gebracht hatte, blieb ihm *consequent* kein anderer Ausweg, als die menschliche Thätigkeit, mochte sie sich nun als Glaube oder als Beharren im Unglauben manifestiren, mit der göttlichen zu identificiren, d. h. sowohl im Glauben der Einen als im Unglauben der Andern lediglich die Verwirklichung eines göttlichen Rathschlusses zu sehen, als dessen willenloses und unselbstständiges Organ der Mensch erschiene; — mit einem Wort, die anthropologischen Prämissen des Lutheranismus würden consequent zur absoluten Prädestination hinführen [19]). Dass diese Consequenz von dem Lutheranismus, nachdem er sich zu einem *festen bestimmten* Typus herausgearbeitet hatte, nicht gezogen ward, ist wiederum nur erklärlich aus seinem Grundprincip, welches ihn hinderte, die Selbstständigkeit des Endlichen, Menschlichen aufzugeben. — Indem aber so der Unterschied des Endlichen, Menschlichen vom Absoluten im Lutheranismus immer nur durch eine Inconsequenz erhalten werden kann, so ist dies ein untrügliches Zeichen, dass Unterschied und Einheit beider Seiten immer noch nicht in das richtige dialectische Verhältniss zu einander getreten sind; die abstracte Einheit nämlich, welche die endliche Consequenz des lutherischen Systems sein würde, schlägt durch Inconsequenz in einen eben so abstracten Unterschied um, wo beide Seiten nur in einem äusserlichen Nebeneinander erscheinen, und es

[19]) Auch zogen bekanntlich die lutherischen Reformatoren, sowohl Luther als Melanchthon zuerst diese Consequenz.

manifestirt sich eben in dieser unzulänglichen Vermittlung des Unterschiedes mit der Einheit der Reflex des katholischen Standpunctes innerhalb des Protestantismus selbst. Dass die Einheit Gottes und des Menschen eine durch den Unterschied vermittelte sein müsse, dies protestantische Grundprincip hält der Lutheranismus allerdings fest, allein er bringt es nur einseitig zur Ausführung, indem er die Bewegung des Unterschiedes zur Einheit allein auf der Seite des Endlichen, Menschlichen vor sich gehen lässt, während doch die Aufhebung des einen in die andere eben so sehr eine aus dem Begriff des göttlichen Wesens resultirende Nothwendigkeit sein muss. Nur wenn die Einheit ein Resultat der auf beiden Seiten, sowohl Gottes als des Menschen, vollzogenen Dialectik des Unterschiedes ist, kann sie eine wahrhaft und innerlich vermittelte sein.

Der lutherische Typus des Protestantismus hat nun seine Ergänzung an dem *reformirten*, der wie wir gesehen haben, die protestantische Opposition gegen das ethnisirende Element des Katholicismus repräsentirt. Er wird also vorzüglich den Unterschied des Absoluten und Kreaturlichen, des Göttlichen und Menschlichen hervorheben. Diese Tendenz das Göttliche von dem Kreatürlichen möglichst scharf zu sondern, zieht sich durch das ganze reformirte System hindurch, und manifestirt sich besonders wiederum in der Christologie; hatte die lutherische Christologie die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus auf Kosten des Unterschiedes fördern wollen, so tritt dagegen die reformirte wesentlich auf die Seite des Unterschiedes, und zwar in einer solchen Weise, dass die Einheit dadurch zu einer illusorischen, oder wenigstens blos äusserlichen wird, und der Vergleich mit den zusammengeleimten Brettern trifft, so grob er auch sonst sein mag, doch sicherlich die Hauptsache; es findet keine reale Gemeinschaft zwischen beiden Naturen statt, sie befinden sich nur in *einer* Person *neben* einander, und jene Einheit der Person wird dadurch nur zu einem um so monströseren Mysterium. Dieselbe Grundansicht reflectirt sich nicht minder

in der reformirten Auffassung der Sakramente: das endliche, natürliche Zeichen wird möglichst scharf von dem göttlichen, geistigen Element gesondert; die Einheit ist nur eine äusserliche, keine wesentliche, sondern einzig von dem Willen Gottes abhängige, sofern es nämlich der göttliche Wille ist, dass mit dem leiblichen Genuss auch der geistige verbunden sein soll, worin es denn weiter liegt, dass die Verknüpfung beider keine nothwendige ist. — Die scharfe Scheidung des Endlichen vom Unendlichen im reformirten System schlägt indess durch ihre eigene dialectische Consequenz in ihr Gegentheil um. Bei jener scharfen Hervorhebung des Unterschiedes steht nämlich der reformirte Protestantismus wesentlich auf der Seite des Unendlichen, Göttlichen [20]); es ist hier im Gegensatz zu dem lutherischen Standpunct eine Bewegung von oben nach unten. Gott und der göttliche Rathschluss ist der Ausgangspunct, von dem die ganze Bewegung anhebt [21]). Je schärfer aber nun der Unterschied des Absoluten von dem Kreatürlichen Menschlichen gefasst wird, desto mehr muss man dahin kommen, alle Realität dem ersteren zu vindiciren, und in eben dem Maasse das letztere von allem selbstständigen Sein zu entblössen. Je breiter indess so die Kluft zu werden scheint, welche das Endliche von dem Unendlichen trennt, um so mehr schwindet sie doch factisch dahin. Denn je mehr alle Realität auf die Seite des Absoluten gesetzt und das Kreaturliche ihrer beraubt wird, um so mehr sinkt das letztere zu einem unselbstständigen Accidens des ersteren herab, und

[20]) Hiedurch unterscheidet sich der reformirt protestantische Typus durchaus von derjenigen Richtung im Katholicismus, bei der das Uebergewicht auf die Seite des Unterschieds von Göttlichem und Menschlichem fällt, dem Antiochenismus und Pelagianismus, welche von dem Interesse an dem Endlichen, Menschlichen ausgingen, und dieses in dem Maasse geltend machten, dass dadurch die absolute Dignität des Göttlichen beeinträchtigt ward.

[21]) Vergl. Leydecker bei Schweizer a. a. O. p. 71: Inter nos et adversarios, qui de liberi arbitrii αὐταρχίᾳ errant, hoc est discrimen, quod nos a Deo inchoëmus, illi a se ipsis.

wir behalten zuletzt nur die eine Seite des Göttlichen übrig; das Endliche Menschliche ist nur die selbstlose Erscheinungsform desselben, der accidentielle Modus der absoluten Substanz. So schlägt die reformirte Tendenz durch einseitige Schärfe des Unterschiedes zwischen Gott und Kreatur vollkommen in ihr Gegentheil um, in eine abstracte Identificirung beider Seiten. Daher der pantheistisch-spinozistische Hang des reformirten Systems, der bei den consequenten Vertretern desselben, einem Zwingli, Calvin, Schleiermacher mehr oder weniger zum Vorschein gekommen ist. Im Besondern ist nun die Lehre von der absoluten Prädestination ein aus dem bezeichneten Grundcharakter des reformirten Typus hervorgegangenes Resultat. Den Ausgangspunct bildet auch hier das Bestreben Gott und Mensch möglichst scharf zu sondern; der Mensch, die endliche Kreatur soll an dem göttlichen Denken und Beschliessen gar keinen Antheil haben, sondern dieses lediglich auf sich selbst beruhen. Indem nun aber der Mensch nicht als ein selbstständiges freies Moment in dem göttlichen Rathschluss mitgesetzt ist, so kann er, da dieser Rathschluss als der absolute sich mit Nothwendigkeit erfüllen muss, auch nur das willenlose Werkzeug seiner Ausführung sein, oder wenn man seinen freien Willen dennoch behauptet, so ist dies nur ein Schein oder eine Inconseqnenz. Vielmehr kann es consequent immer nur die göttliche Causalität sein, welche als die Alles in gleicher Weise bewirkende Macht erscheint, sowohl den ursprünglichen Abfall, als die nachherige Rückkehr der Einen vermittelst des Glaubens, sowie das beständige Beharren der Anderen im Unglauben. Dies haben die consequenten Vertreter des reformirten Lehrtypus auch niemals in Abrede gestellt [22]). Aber wenn denn am Ende nur Gott übrig bleibt, als die Alles gleichmässig bewirkende

[22]) Man vergleiche die Bestimmungen Zwingli's und Calvin's hierüber bei Schweizer a. a. O. p. 66—70; ebenso Schleiermacher in seiner Abhandlung über die Erwählungslehre uud den betreffenden Stellen seiner Glaubenslehre.

Ursache, so wird der Unterschied, der sonst zwischen Gott und der endlichen Kreatur statt finden würde, weil diese zu einem unselbstständigen Accidens des göttlichen Wesens herabsinkt, vielmehr zu einem Unterschied in Gott selbst. Warum verdammt er die Einen und beseligt die Anderen, obwohl Alle in gleicher Verdammniss sind? Weshalb will er überhaupt die Sünde, die ja die nothwendige Voraussetzung jener doppelten Manifestation des göttlichen Willens bildet? Sollen wir uns hier zufrieden geben mit einer vorgeschützten Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens und göttlicher Rathschlüsse? Werden wir nicht vielmehr diesen Vorhang, der hier nur ein Kind der Verlegenheit ist, aufheben, um ein wenig von demjenigen zu schauen, was dahinter steckt, und vom göttlichen Willen auf das göttliche Wesen zurückgewiesen, hier, also in der absoluten Substanz selbst, einen unversöhnten Dualismus erblicken? Es ist unvermeidlich; auch gestehen die reformirten Kirchenlehrer dies im Grunde genommen ein, wenn sie den Gegensatz in der Manifestation des göttlichen Willens in letzter Instanz auf die Differenz zweier Wesensbestimmungen in Gott zurückführen, der Güte und der Gerechtigkeit. „Warum will Gott denn Gutes und Böses in seiner Welt? weil er sich kund geben will, wie er ist, sowohl mild, als gerecht“ [23]). So sind denn also die Momente des Unterschiedes völlig dualistisch auseinander getreten; die ewige Seligkeit der Erwählten, so wie die ewige Verdammniss der Nicht-Erwählten sind nur die Endpuncte zweier divergenten Reihen, welche an zweien dualistisch neben einander gestellten Bestimmungen des göttlichen Wesens ihren Ausgangspunct haben. Das Verhältniss der letzteren ist nämlich kein dialectisches; weder ihre Genesis aus dem göttlichen Wesen ist vermittelt, noch ihr Uebergehen in einander; als Momente des Unterschiedes sind sie so wenig mit einander vermittelt, als dieser selbst mit der Einheit des göttlichen Wesens; vielmehr ist diese bei der abstracten Fassung des

[23]) Zwingli bei Schweizer, p. 67.

Unterschiedes nur durch eine Inconsequenz festzuhalten, und steht in Gefahr eine illusorische zu werden. Das Verhältniss von Unterschied und Einheit ist hier also gleichfalls noch kein wahrhaft vermitteltes; beide haben sich von der abstracten Fassung des katholischen Standpuncts noch nicht hinlänglich losgemacht. Dies zeigt sich besonders darin, dass obwohl der Unterschied einerseits in dualistischer Weise fixirt wird, dasselbe doch auf der andern Seite sogleich in eine nicht minder abstracte Unterschiedslosigkeit umschlägt. Da nämlich der Unterschied, sobald er dualistisch fixirt wird, nicht zu Ende gedacht werden kann, ohne zum Widerspruch zu werden und sich somit immer selbst aufzuheben, so wird die Betrachtung alsbald auf den entgegengesetzten Standpunct getrieben, dass an dem Unterschiede gar nichts sei, und er von dem absoluten (göttlichen) Gesichtspunct aus gar nicht vorhanden sei. Daher denn auch die reformirten Dogmatiker immer wieder auf den Satz zurückkommen, dass das Böse als Böses für Gott gar nicht vorhanden sei; eine einfache Consequenz hieraus scheint denn freilich auch zu sein, dass auch die Strafe des Bösen, die ewige Verdammniss, als solche für Gott nicht vorhanden ist; diese ganze Differenz ist nur für den endlichen Standpunct, für den absoluten ist sie nicht. So ist denn am Ende in Wahrheit — denn nur der absolute Standpunct ist der wahre — Alles nur ein Schein nur ein Spiel, um mit den Gegnern des Sabellius zu reden [24]). Es will also auch hier nicht gelingen Unterschied und Einheit des Unendlichen und Endlichen mit einander zu vermitteln, so wenig als in dem lutherischen System, und es gibt sich in eben diesem Unvermögen, der Reflex des katholischen Standpuncts innerhalb des protestantischen selbst zu erkennen. Das protestantische Grundprincip manifestirt sich freilich darin, dass auch das reformirte System die Nothwendigkeit einer

[24]) Es beruht auf einer leicht wahrnehmbaren inneren Verwandschaft der theologischen Systeme, dass Schleiermacher, der *reformirte* Dogmatiker, dem *Sabellianismus* das Wort geredet hat.

Vermittlung des Unterschiedes mit der Einheit festhält; allein die Ausführung ist, wie in dem Lutheranismus eine einseitige. Liess nämlich dieser die Bewegung des Unterschiedes zur Einheit allein auf der Seite des Endlichen Menschlichen vor sich gehen, so verlegte sie dagegen der reformirte Typus allein auf die Seite des Unendlichen Göttlichen, und hierin fasst sich zuletzt die Differenz dieser beiden Hauptformen des Protestantismus zusammen. Ihre Aufhebung in eine höhere Einheit kann mithin erst durch ein System geschehen, welches die Bewegung als eine auf beiden Seiten, sowohl Gottes als des Menschen gleichmässig vor sich gehende erkennt.

Bis jetzt haben wir den lutherischen und reformirten Lehrtypus erst in Beziehung auf die *materiale* Seite des protestantischen Princips untersucht; ihr Verhältniss in Beziehung auf die *formale* Seite, nämlich die durch den Unterschied vermittelte Einheit von Objectivität und Subjectivität, konnte gleichfalls von dem im Vorstehenden näher analysirten materialen Gegensatz nicht unafficirt bleiben. Denn die formale Seite steht überhaupt in dem innern wesentlichen Verhältniss zu der materialen, dass es in Wirklichkeit nur die Form ist, zu welcher jener Inhalt seinem Begriffe nach sich bestimmt [25]), während im Katholicismus Inhalt und Form noch in dem äusserlichen Verhältniss stehen, dass die letztere, das Autoritätsprincip, auch möglicherweise einen andern Inhalt haben könnte als den, den sie hat. Betrachten wir nun das Verhältniss genauer, in welches *Objectivität* und *Subjectivität* durch die beiden Hauptformationen des Protestantismus gezetzt werden, so ergiebt sich hier zuerst im Allgemeinen das *Gemeinsame*, dass sie sowohl den Unterschied als die Einheit der beiden Seiten festhalten; — den Unterschied, sofern sie die Objectivität, wie sie unmittelbar vorlag, als nicht übereinstimmend erkannten mit dem Geist des Christenthums, sofern er sich in dem gläubigen Subject manifestirte, woraus

[25]) Es ist daher auch allein angemessen, von zweien Seiten des protestantischen Princips, nicht aber von zweien Principien zu reden.

sich die Nothwendigkeit ergab, die verderbte Objectivität zu reformiren, und sofern dieselbe sich dieser Reformation widersetzte, mit ihr als der Autorität über das Subject zu brechen. Andrerseits aber ward es nicht bei diesem Bruch belassen, der Unterschied bewegte sich wiederum zur Einheit fort, in der Differenz, welche es von der Objectivität trennte, erkannte das Subject doch auch seine Uebereinstimmung, seinen Zusammenhang in den wesentlichen Grundlagen des Christlichen mit derselben an, was sich schon darin zu Tage legt, dass der lutherische sowohl wie der reformirte Protestantismus nur das von Entstellungen gereinigte Christenthum zu sein behaupteten; nur die Depravation wollte man ausmerzen, der fundamentale Grund sollte stehen bleiben. Die Ausführung dieser Grundtendenz war indess mangelhaft, weil man das, worin man sich unterschieden wusste, so wie das, worin man übereinstimmte mit der unmittelbar vorliegenden Objectivität, nur als ein äusserliches Nebeneinander auffasste, indem man einige Bestimmungen des katholischen Systems verwarf, und sie durch andere aus dem protestantischen Princip hervorgegangene ersetzte, während man andere aus dem Katholicismus unverändert herübernahm, ohne dass sich das (materiale) protestantische Princip darin bewährt hätte. Eine weitere Ausführung würde hier unnöthig sein, da dies Verfahren des Protestantismus bei seinem ersten Auftreten, dessen Gründe schon früher kurz dargelegt sind, schwerlich von irgend Jemand in Abrede gestellt zu werden vermag. Das katholische System aber in der Totalität seines Umfangs ist viel zu consequent, als dass nicht zwischen seinen einzelnen Bestimmungen und seinem ganzen Standpunct der engste Zusammenhang statt fände, und wenn gleich dieser Zusammenhang auf einigen Puncten enger ist, als auf anderen, die mithin von der specifisch katholischen Anschauungsweise weniger durchdrungen sind, so muss es doch immer unangemessen erscheinen, einzelne seiner Bestimmungen — und zumal so wichtige, wie z. B. die Lehre von der Trinität und Person Christi — unverändert in ein System herüberzunehmen, welches von

einem wesentlich anderen Grundprincip ausgeht. So manifestirt sich in diesem äusserlichen Verhältniss, in welches Unterschied und Einheit von Subjectivität und Objectivität hier gestellt erscheinen, wiederum der Reflex des Katholischen in dem Protestantismus bei seinem ersten Auftreten. Die äusserliche Stellung jener beiden Relationen des Unterschiedes und der Einheit sprach sich denn weiter auch so aus, dass sich der Unterschied auf die letzten, die Einheit auf die ersten Zeiten der objectiv vorliegenden kirchlichen Entwicklung beziehen sollte, und während die letzte Hälfte derselben dem damaligen protestantischen Standpunct so sehr des göttlichen Geistes bar erschien, dass man seine vornehmsten Erscheinungsformen Papststhum, Scholastik, Mönchsthum u. s. w. nur als die Manifestation eines antichristlichen Geistes begreifen zu können glaubte, stellte man die erste Hälfte so hoch, dass man ihren Resultaten, ohne sie näher zu prüfen, eine nicht geringere Autorität beilegte, als der Katholicismus auch für die folgende in Anspruch nahm. So wurden z. B. die dogmatischen Beschlüsse der ersten ökumenischen Synoden als unbedingt maassgebend auch vom Protestantismus, sowohl dem lutherischen als dem reformirten anerkannt, und wer es wagte sie anzutasten, der setzte sich der Gefahr aus, Servet's Schicksal zu theilen. Während man also einerseits die Einheit der Subjectivität mit der Objectivität als eine freie durch den Unterschied vermittelte fasste, giebt sich das noch nicht hinlänglich überwundene katholische Element darin zu erkennen, dass andererseits jene Einheit auch wieder als eine starre unfreie gegen den Unterschied exclusive gefasst wird.

Bisher hatten wir nun die beiden protestantischen Hauptformationen nach dem beiden gemeinsamen Verhältniss zu der formalen Seite des protestantischen Princips ins Auge gefasst; der *Unterschied* kann, wiefern er überhaupt vorhanden ist, natürlich nur darin bestehen, dass in der Bestimmung des Verhältnisses von Subjectivität und Objectivität das eine System mehr auf die Seite der Einheit, das andere mehr auf die Seite des Unterschieds trat, wobei wir jedoch die Bemerkung

machen werden, dass beide in einander überschlagen. Das lutherische System geht in materialer Beziehung darauf aus, die Einheit des Göttlichen mit dem Menschlichen Endlichen von der Seite des letztern aus und im Interesse desselben zu vollziehen; es wird daher auch mehr geneigt sein, der objectiven Entwicklung sofern sie eine in dem Menschlichen, Endlichen sich vollziehende ist, eine höhere Bedeutung anzuerkennen, und die endlichen Vermittelungen als die Träger des Göttlichen in ihrer Nothwendigkeit aufzufassen, kurz die geschichtlich gewordene Objectivität wird sich einer grösseren Achtung zu erfreuen haben, und das Subject wird nicht mehr daran negiren, als dem neuen Princip direct im Wege steht, während es vieles Ueberkommene und so zu sagen noch Unwiedergeborene stehen lässt, um nur nicht die Kluft zwischen sich uud der Objectivität zu weit aufzureissen. Dass dies auch historisch der Charakter des lutherischen Protestantismus gewesen, bedarf für den Kundigen keiner weiteren Ausführung. Damit hing es denn auch zusammen, dass der Lutheranismus die Gnadenmittel vornehmlich in ihrer Objectivität festzuhalten suchte; ich erinnere hier kurz an die dominirende Stellung, in welche er Schrift und Sakramente in ihrer an sich seiender Objectivität zu der Subjectivität setzte. — Wie indess der Lutheranismus in materialer Beziehung seine auf Einheit des Göttlichen und Menschlichen gerichtete Grundtendenz nicht zu realisiren vermochte, die Einheit vielmehr, weil sie eine abstracte war, endlich in einen ebenso abstracten Unterschied umschlug, so geschieht es auch nach der formalen Seite, indem die Einheit der Subjectivität und Objectivität nur durch die Beeinträchtigung der ersteren gewonnen werden kann; denn es liegt darin die Anerkennung, dass eine freie Einheit, in welcher auch die Subjectivität ihre wesentliche Bedeutung und Berechtigung erhält, als nicht möglich vorgestellt wird. Man denke an die heftige Polemik Luther's und späterer lutherischer Dogmatiker gegen alles subjective erfassen und begreifen wollen durch die Vernunft, die alte Wettermacherinn; die Objectivität soll einfach so

genommen werden, wie sie vorliegt, und ohne viel Deutelns *geglaubt* werden, sofern nämlich im Glauben die gänzliche Hingabe des Subjects an die Objectivität gesetzt ist; ob sich das Geglaubte nun auch für das Subject vermitteln lasse, darauf kommt es nach dieser Ansicht nicht an. — So ist auch beim Sakrament der Einfluss der Subjectivität möglichst ausgeschlossen; das, wodurch es zum Sakrament wird, fällt gänzlich auf die Seite der Objectivität; ob Brod und Wein Leib und Blut Christi sind, hängt von der vorschriftmässigen Consecration ab; die subjective Disposition des empfangenden Subjects ist ausgeschlossen, und der Ungläubige empfängt so gut den Leib und das Blut des Herrn als der Gläubige. — Es erhellt indess, dass diese Missachtung der Subjectivität in letzter Instanz auf eine Ansicht hinauslaufen würde, welche die Subjectivität dualistisch von der Objectivität trennt, so dass also hier die auf Einheit beider Seiten gerichtete formale Tendenz des lutherischen Systems in ihr Gegentheil umschlägt, eine Wahrnehmung, wodurch es bestätigt wird, dass ihre Vermittlung noch nicht gelungen ist.

Das reformirte System andererseits geht, wie gezeigt ist, in materialer Beziehung aus von dem Unterschied des Göttlichen und Menschlichen, Endlichen. Da es aber dabei alle Realität auf die Seite des Göttlichen verlegt, so erhellt, dass es den endlichen Vermittlungen in ihrer an sich seienden Objectivität keine besondere Bedeutung beilegen kann. Das geschichtlich Gewordene *als solches* sofern es an dem Endlichen, Menschlichen seinen Träger hat, kann daher auch hier nicht auf dieselbe Geltung Anspruch machen, wie im Lutheranismus; das reformirende Subject scheut sich viel weniger, sich mit der Objectivität in Differenz zu setzen; eine specifische Bedeutung behält die letztere auf dem reformirten Standpunct nur insofern, als sie sich auf Gott zurückführen lässt; nur dasjenige in der Objectivität behält also der Subjectivität gegenüber seine Berechtigung, was als ein speciell durch göttliche Offenbarung Gewordenes anerkannt ist, — die heilige Schrift. — Wie beglaubigt sie sich aber absolut

als göttliche Offenbarung, und mithin als Norm für die Subjectivität? Wiederum nur durch die göttliche Offenbarung in der Subjectivität, durch das internum Spiritus Sancti testimonium. Es ist bemerkenswerth, dass die reformirte Dogmatik zuerst es gewesen ist, welche die Lehre von dem test. Spirit. Scti. als der höchsten und absoluten Beglaubigung der Schriftautorität ausbildete [26]). Selbst späterhin, als die genannte Lehre auch von der lutherischen Dogmatik recipirt ward, bleibt doch der bemerkenswerthe Unterschied, dass die letztere das testimonium spiritus sancti erst wiederum durch Schriftbeweise stützen zu müssen glaubte, weshalb denn Quenstedt und Hollaz sich gegen den Vorwurf eines Cirkels im Beweise vertheidigen zu müssen glaubten [27]). Während also

[26]) Es ist die bekannte Stelle bei Calvin Instit. I, 7. 4: „Tenendum quod nuper dixi, non ante stabiliri doctrinae fidem, quam nobis persuasum sit, autorem ejus esse Deum. Itaque summa Scripturae probatio passim a Dei loquentis persona sumitur. So reden auch Propheten und Apostel nicht in ihrem, sondern in Gottes Namen. Nunc videndum, quomodo non opinione tantum probabili, sed liquida veritate pateat, non temere nec fallaciter obtendi Dei nomen. Jam si conscientiis optime consultum volumus, ne instabili dubitatione perpetuo circumferantur, aut vacillent, ne etiam haesitent ad minimos quosque scrupulos, altius quam ab humanis vel rationibus vel judiciis, vel conjecturis petenda est haec persuasio nempe ab arcano testimonio Spiritus. Zwar giebt es auch allerhand äussere Gründe für die Göttlichkeit der heiligen Schrift, überzeugend genug für Alle, die sich nicht ganz verhärtet haben. Atqui testimonium Spiritus omni ratione praestantius esse respondeo. Nam sicuti Deus solus de se idoneus est testis in suo sermone: ita etiam non ante fidem reperiet sermo in hominum cordibus, quam interiore Spiritus testimonio obsignetur. Idem ergo Spiritus, qui per os Prophetarum locutus est, in corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat fideliter protulisse, quod divinitus erat mandatum."

[27]) *Quenst.* Theol. didact. polem. bei Schmid, die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Erl. 1843, p. 32: „Male ergo nobis affingunt Pontificii, ac si hic circulum committamus, dum ex testimonio Spiritus S. Scripturam S. et ex Scriptura S. testimonium

das lutherische System in letzter und höchster Instanz auf der objectiven Seite stehen bleibt, bei der Schrift, so erreicht das reformirte die höchste Spitze auf der subjectiven Seite; mit dem innern Zeugniss des heiligen Geistes [78]). Räumte nun schon in diesem unmittelbaren Verhältniss zur Schrift das reformirte System der Subjectivität ein bedeutendes Recht ein, so kam auch das Moment der subjectiven *Vermittlung* des vernünftigen Begreifens, wenigstens nach *einer* Seite, mehr

Spiritus S. probamus. Hac enim ratione etiam circulus esset, quando Moses et prophetae probant Christum, et Christus Mosen et prophetas etc. — *Hollat.* Exam. theol. acroamat. ebendaselbst macht sich den Einwurf: „Si quaeram, unde scis, scripturam esse divinam? respondent Lutherani: quia Spir. S. in unoquoque per scripturam hoc testatur et obsignat. Si autem quaeram: unde probas, Spiritum illum esse divinum? respondent idem: quia scriptura testatur illum esse divinum et obsignationem illius esse infallibilem.“ und löst diese Schwierigkeit durch die Unterscheidung eines circulus sophisticus wo ein Unbekanntes durch ein gleich Unbekanntes erwiesen werde, und eines regressus demonstrativus, wo man von einer cognitio confusa zu einer cogn. distincta vorschreite: und nur der letztere Fall soll hier statt finden.

[78]) Hiernach möchten Schweizer's Bemerkungen a. a. O. p. 31 ff. über das Verhältniss der beiden protestantischen Lehrtypen zur Autorität der heil. Schrift zu modificiren sein. Zwar scheint die heil. Schrift im reformirten System dadurch höher gestellt, als im lutherischen, dass man bei der Neugestaltung der kirchlichen Zustände sie allein als normirendes Princip wollte gelten lassen, während man auf lutherischer Seite dem durch die Objectivität der Entwicklung geschichtlich Gewordenen ebenfalls ein Recht auf Berücksichtigung zuerkannte, sofern es nur nicht mit der Schrift in Widerspruch steht. Allein die höhere Stellung der Schrift bei den Reformirten ist in der That nur eine relative; sie steht nämlich nur höher über der nicht in ihr begriffenen Objectivität der Entwicklung, weil diese hier viel tiefer gestellt wird, als im Lutheranismus; absolut betrachtet aber wird die Schrift von der reformirten Dogmatik nicht so hoch gestellt, als von der lutherischen; denn während sie hier nichts über sich hat (selbst von dem testamonium spiritus wird wiederum auf sie zurückgegangen), hat sie dort das innere Zeugniss des heiligen Geistes noch über sich.

zu seinem Recht. Es ist bekannt, wie besonders im Abendmahlstreit die reformirten Theologen sich ausser den Gründen der Schrift auch auf Gründe der Vernunft beriefen gegen die lutherische Erklärung der Einsetzungsworte, was ihnen denn freilich von Seiten Luther's sehr übel verdacht ward. — Nicht minder, als bei der Lehre von der heil. Schrift, kommt das Moment der Subjectivität auch bei der reformirten Auffassung der Sakramente zur Geltung. Nach Zwingli's Theorie ist die sakramentliche Handlung nur der objective Ausdrck dessen, was vorher schon im Subject gesetzt ist, und Calvin nimmt wenigtens durch die Negation des lutherischen Satzes, dass die Ungläubigen so gut wie die Gläubigen Leib und Blut Christi empfangen, die Subjectivität unter die die Realität des Sakramentes wesentlich bedingenden Momente auf. — In der materialen Grundanschauung des reformirten Systems liegt indess schon die Nothwendigkeit, dass die formale Bestimmtheit derselben, wie wir sie so eben kennen gelernt haben, alsbald in ihr Gegentheil umschlagen muss. Denn ist alles Seiende gleichsehr von Gott abhängig und Ausdruck des göttlichen Willens, so musste auch die ganze objective Entwicklung mit allen ihren endlichen Vermittlungen, weil sie eben da ist, auch gut sein, und es ergäbe sich somit für das Subject gar keine Veranlassung, sich mit der vorliegenden Objectivität in Differenz zu setzen, und diese Differenz durch eine Reformation des gegebenen kirchlichen Zustandes, durch eine Ausscheidung der ungöttlichen Elemente factisch realisiren zu wollen. Der Unterschied des Göttlichen und Ungöttlichen fällt hier durchaus fort, weil Alles gleich sehr Verwirklichung des göttlichen Willens ist. Es würde also jeder Grund für eine Trennung der Subjectivität von der Objectivität fehlen, und selbst wenn durch einen grundlosen, mithin willkührlichen Act das Subject sich von der Objectivität lossagte, so käme es damit doch noch nicht aus der unterschiedslosen Einheit mit der Objectivität heraus, da es auch in der durch die Lossagung bemerkten Veränderung doch immer noch eben so sehr Ausdruck des göttlichen Willens wäre, als die anders

bestimmte Objectivität. Bei dem absoluten Determinismus des reformirten Systems, bei dem schlechthinigen Uebergewicht des Göttlichen muss die endliche Subjectivität ihre eigenthümliche Bedeutung verlieren, und wie sie einerseits in dem reformirten Lehrtypus allerdings eine höhere Stellung erhält, so wird sie auf der andern Seite eben daselbst auch wiederum desto tiefer herabgesetzt der Objectivität des Göttlichen gegenüber: denn als göttlich erscheint die ganze Objectivität. Daher das Subject weder das Recht noch das Vermögen hat, die Objectivität oder, was dasselbe ist, das Wesen der göttlichen Rathschlüsse zu begreifen und für die Vernunft zu vermitteln; diese muss sich vielmehr bescheiden, dass Gott es so haben will. Geht man darüber hinaus und fragt nach dem Grunde des durch unsere Subjectivität wahrgenommenen Unterschiedes, so lautet endlich die Antwort, dass der Unterschied vor Gott gar nicht existire, worin denn weiter liegt, dass unsere subjective Anschauungsweise ein nichtiger Schein sei, dem gegenüber der Objectivität des Absoluten keine Wahrheit zukomme, und so ist denn die Subjectivität endlich wiederum zu einem bedeutungslosen Accidens der Objectivität herabgesunken; der Unterschied beider Seiten ist zwar in die Einheit übergegangen; indem aber in dieser das eine Moment nicht zu seinem Recht kommt, so zeigt sich darin, dass die Vermittlung noch nicht gelungen ist, indem Unterschied und Einheit der Subjectivität und Objectivität die Aeusserlichkeit ihres Verhältnisses, die ihnen im Katholicismus anhaftet, noch nicht gründlich überwunden haben.

Neben diesen beiden Hauptformationen des Protestantismus, in denen also das protestantische Princip wohl vorhanden, aber noch nicht wahrhaft mit sich selbst vermittelt ist, geht nun eine andere Reihe von Bildungen her, welche einerseits als die Extreme des Protestantismus erscheinen, andererseits aber auch wieder als die eigentlichen, rückhaltslosen Consequenzen des katholischen Standpuncts zu betrachten sind. Im Katholicismus war es nämlich, nachdem die Scholastik ihren Kreislauf vollbracht hatte, wie dies früher gezeigt ist,

endlich nur noch das äusserliche Band der kirchlichen Autorität, durch welches der Unterschied mit der Einheit materiell des Göttlichen und Menschlichen, formell der Subjectivität und Objectivität zusammengehalten ward. Ward nun die kirchliche Autorität gestürzt, wie es durch die Reformation der Fall war, so konnte, wo das protestantische Princip in seiner Positivität nicht als entgegenwirkendes Antidotum recipirt war, die Folge auch nur ein gänzliches Auseinanderfallen der im Katholicismus auf jene äusserliche Weise, durch den Machtspruch der kirchlichen Autorität, zusammengehaltenen Seiten sein. So gehören die Erscheinungen, mit denen wir es hier zu thun haben werden, zwar nach der formalen Seite in der Opposition gegen das katholische Autoritätsprincip dem Protestantismus an, ihrer materialen (dualistischen) Grundanschauung nach stehen sie mehr oder weniger auf dem Boden des Katholicismus.

Wenn gesagt wurde, dass ein gänzliches Auseinanderfallen der im Katholicismus nur äusserlich verbundenen Momente eine Folge des Bruches mit der kirchlichen Autorität sein werde, so ist dies nun nicht so zu verstehen, als ob der Gegensatz der beiden Seiten, materiell des Unterschiedes und der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, formell der Subjectivität und Objectivität nun sogleich schon als Widerspruch zum Bewusstsein käme, so dass es hiesse, *entweder* das Eine *oder* das Andere, sondern obwohl die mit jenem Bruch eingeleitete Bewegung nothwendig bis zu diesem Widerspruch fortgehen muss, so wird sich derselbe doch erst allmälig in seiner ganzen Schärfe herausstellen, während zu Anfang sich nur ein schärferes Auseinandertreten der unterschiedenen Momente bemerkbar macht.

Hatte nun der Katholicismus das Subject mit der Objectivität nur dadurch in Uebereinstimmung zu erhalten gewusst, dass er in der Einheit zu Gunsten der Objectivität den Unterschied nicht zu seinem Recht kommen liess, so wird diejenige Reihe von Erscheinungen, mit denen wir es hier zu thun haben, den Unterschied zwischen dem Subject und der

Objectivität betonen und zwar zu Gunsten der Subjectivität, da diejenige Macht, welche die letztere im Katholicismus beständig unterdrückte, die absolute Autorität der Kirche, nicht mehr vorhanden war. Richtet sich nun die Opposition und Negation des Subjects mehr gegen die *practische* Seite der Objectivität, gegen die ganze objectiv vorliegende Form des christlichen Lebens, wobei denn natürlich leicht ein Hereinziehen des politisch socialen Elements erfolgt, ist die Tendenz mithin weniger auf eine Reformation, als auf eine *radicale* Neugestaltung gerichtet, so haben wir hieran, wenigstens nach der formalen Seite, das Princip derjenigen Gestaltungen, welche man gewöhnlich unter dem Namen des *Anabaptismus* zusammenzufassen pflegt. Der Name ist in so fern unpassend gewählt, weil er nur ein Moment des Gegensatzes gegen die objectiv vorliegende Entwicklung heraushebt; da es indess bedenklich erscheinen könnte, einen neuen Namen dafür zu erfinden, so bedienen wir uns des einmal gebräuchlichen in dem angegebenen Sinne. Wir rechnen also alle diejenigen Erscheinungen hierher, denen die Reformatoren, sowohl die deutschen als die schweizerischen, in practischer Beziehueg nicht weit genug gegangen waren, indem die Meinung war, dass sie noch zu viele eigentlich dem Katholicismus angehörende Missbräuche mit herüber genommen hätten. Indem nun aber das den beiden protestantischen Haupttypen entgegengehaltene Negative „nicht weit genug“ für den Anabaptismus sich sogleich in die positive Frage verwandeln musste, wie weit man denn nun wirklich zu gehen habe, so erhellt, dass hier noch eine sehr mannichfaltige Nüancirung statt finden konnte, indem man die Einheit der Subjectivität mit der Objectivität auf einen immer kleineren Raum beschränkte, sofern man von der Objectivität immer weniger stehen liess. So zeigen denn auch historisch die Erscheinungen des Anabaptismus einen sehr hohen Grad von Verschiedenheit unter sich, von denjenigen seiner Formationen an, welche sich nur in geringem Maasse von den beiden protestansischen Haupttypen entfernen, bis zu denjenigen, deren Tendenz auf einen

radicalen Umsturz des Bestehenden gerichtet ist. Diese schlechthinige Negation der Objectivität richtete sich nun zwar anfangs, im Reformationszeitalter, gegen dieselbe nur, sofern sie eine unmittelbar vorliegende war. Mit der ursprünglichen Gestaltung des Christenthums wollte man sich dagegen in Uebereinstimmung setzen; auch die extremsten Bildungen des Anabaptismus machten darauf Anspruch, Wiederherstellung des urchristlichen Zustandes zu sein. Zudem begründeten sie ja ihre eigenthümliche Verfassung, ihre Gütergemeinschaft, ihre Verwerfung der Taufe u. s. w. gleichfalls, wie die Lutherischen und Reformirten, auf die heil. Schrift, so dass also ihr Bruch mit der Objectivität keinenfalls ein totaler war, ein Fall, der auch freilich nicht eintreten konnte, ohne dass der Anabaptismus die Grenzen des Christlichen überschritten hätte; als christliches kann ja das Subject nur bezeichnet werden, sofern es sich irgend wie mit der objectiv vorliegenden Entwicklung des Christenthums in Uebereinstimmung weiss. Findet sich dagegen die Einheit auf keinem Puncte vor, ist mithin die Differenz eine absolute, so kann auch von einer Christlichkeit des Subjects nicht mehr die Rede sein; das Subject wird vielmehr die ganze christliche Entwicklung als unvernünftig, als einen krankhaften Auswuchs der Menschheit darzustellen bemüht sein, der mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden müsse, bevor es dem menschlichen Geschlecht gelingen könne, sich in angemessener Weise zu entwickeln. Damit geht denn die radicale Opposition gegen alles geschichtlich Gewordene als solches Hand in Hand. In diesem absoluten Widerspruch gegen die Objectivität als die schlechthin unvernünftige und absurde erweist sich das Subject selbst als Unvernunft und Absurdität, und wie dem Betrunkenen die ganze Aussenwelt als betrunken erscheint, während er selbst sich für nüchtern hält, so bürdet hier das Subject seinen eigenen Mangel an Geist der Objectivität auf, indem es sich selber schmeichelt, das geistreiche zu sein. — Von diesem Extrem, welches freilich nur die consequente Entwicklung einer den Unterschied zwischen Subjectivität und Objectivität *einseitig*

urgirenden Richtung ist, war indess der Anabaptismus der Reformationszeit fern, und die durch das Mehr oder Weniger des Abrogirten begründete Differenz von den beiden Hauptformationen des Protestantismus konnte daher nur hinreichend erscheinen, einen graduellen Unterschied zu begründen; allein es darf doch nicht übersehen werden, dass sich im lutherischen und reformirten Protestantismus durchaus das Bestreben kund gibt, Unterschied und Einheit der Subjectivität und Objectivität mit einander zu vermitteln, während dagegen im Anabaptismus von vorne herein das Moment des Unterschiedes, und damit die Subjectivität ein einseitiges Uebergewicht erhält. Dabei erhellt es indess, wenn wir vergleichen, was früher über das Verhältniss des lutherischen und reformirten Systems zu der formalen Seite des protestantischen Princips bemerkt ist, dass der Anabaptismus sich näher an das letztere als an das erstere anschliesst.

Dasselbe Auseinanderfallen der Subjectivität und Objectivität, welches sich nach der practischen Seite in den mannichfachen Verzweigungen des Anabaptismus gestaltet, manifestirt sich in *theoretischer* Beziehung im *Socinianismus* oder Unitarismus und, zum Theil wenigstens, in den Gestaltungen der protestantischen *Mystik.* Es darf dies indess nicht so verstanden werden, als ob der Unterschied des Practischen und des Theoretischen ein absoluter wäre, so dass sich jenes Princip im Anabaptismus nur nach der practischen, im Unitarismus oder der Mystik nur nach der theoretischen Seite explicirt hätte, sondern beides wird seinem Begriff nach immer mit einander vereinigt sein, nur dass dort das Uebergewicht mehr auf die practische Seite fällt, während hier das theoretische Element in den Vordergrund tritt [19]). Den Namen des *Unitarismus* trifft genau genommen derselbe Vorwurf, wie den des Anabaptismus: er hebt nur ein Moment des Gegensatzes heraus; und der Name des *Socinianismus* schliesst

[19]) So findet sich denn auch im Anabaptismus nicht minder ein rationalistisches als ein mystisches Element wieder vor.

eigentlich die denselben vorbereitenden unitarischen Erscheinungen aus, weil er nur an die Personen der Socine anknüpft. Im Unitarismus oder Socinianismus machte sich nun also die theoretische Opposition geltend, sofern dieselbe sich an die Reformen der Lehre, wie sie von Lutheranern und Reformirten festgestellt waren, nicht genügen lassen, vielmehr das Dogma in seiner Totalität einer völligen Umgestaltung unterwerfen wollte. Der Widerspruch richtete sich daher gegen die Kerndogmen des Christenthums, gegen die Lehren von der Trinität, vom Gottmenschen, von der Genugthuung und anderen, welche sämmtlich von den beiden protestantischen Hauptformen mehr oder weniger unverändert aufgenommen waren. Von der anderen Seite war die protestantische Mystik im Osiandrismus, Schwenkfeldianismus, Weigelianismus u. s. w. gleichfalls unbefriedigt durch die Reformen des Dogmas, wie sie im lutherischen und reformirten Lehrbegriffe vollzogen waren. Sie hatte gleichfalls das Bestreben, das eigentliche Centrum des Glaubens, die Lehre vom Gottmenschen, sowie alle näher damit in Verbindung stehenden Puncte einer Revision und Umgestaltung zu unterwerfen. Dabei ist indess zu bemerken, dass der Unitarismus an dem reflectirenden räsonnirenden Subject und somit an dem endlichen Verstande sein Princip hat, welcher sich bemüht, allenthalben entgegengesetzte Bestimmungen aufzufinden, und dieselben in dieser Gegensätzlichkeit zu fixiren, während in der Mystik das Subject in seiner Unmittelbarkeit thätig ist; ihr Princip ist die unmittelbare Intuition, für welche die verschiedenen Momente noch nicht in den Unterschied und Gegensatz herausgetreten sind.

Hiemit ist indess der Charakter der rationalistischen und mystischen Erscheinungen im Protestantismus erst nach ihrer formalen Seite festgestellt. Aus dem zuletzt bemerklich gemachten Unterschied ergiebt sich indess von selbst ihre gegenseitige Stellung in Beziehung auf das *materiale* Princip des Protestantismus. Denn wie der *rationalistische Unitarismus* oder Socinianismus nach der formalen Seite sein Princip hat

an dem endlichen discursiven Verstand, welcher die Gegensätze nicht allein hervorruft, sondern auch fixirt, so muss er auch nach der materialen Seite das Uebergewicht auf die Seite des Unterschiedes zwischen Unendlichem und Endlichem, Göttlichem und Menschlichem fallen lassen, so dass dadurch die Einheit beider Seiten in den Hintergrund gedrängt, ja selbst unmöglich gemacht wird. Da sie indess nicht ganz fortfallen kann, ohne dass die Integrität des christlichen Bewusstseins aufgehoben würde, so kann sie, sobald einmal der Unterschied in dualistischer Weise fixirt ist, nur durch einen Act der Willkühr gewonnen werden. So werden denn Unendliches und Endliches, Gott und Mensch als dem *Wesen* nach radical von einander geschieden vorgestellt; ihre Einheit dagegen wird in den Willen verlegt, welcher eben in dieser seiner Lostrennung vom Wesen nichts ist als Willkühr. Die *Mystik* dagegen, wie sie ihr formales Princip hat an der Unmittelbarkeit der Intuition, für welche die einzelnen Momente noch nicht in den Unterschied auseinandergetreten sind, muss auch nach der materialen Seite die Einheit des Göttlichen und Menschlichen als die substantielle Basis betrachten, so dass dadurch der Unterschied zu einem mehr oder weniger accidentiellen Moment herabgesetzt wird. Ist die Einheit des Menschen mit Gott nach der rationalistischen Ansicht nur eine *moralische*, indem sie nur im Willen sich realisiren kann, so ist sie dagegen für die unmittelbare Anschauung der Mystik eine *substantielle*, Wesens-Einheit, und die moralische Willens-Einheit kann hier keine andere Bedeutung haben, als die weitere Entfaltung jenes an sich seienden wesentlichen Verhältnisses zu sein. Hält die rationalistische Ansicht Wesen und Willen in abstracter Trennung auseinander, so ist es in der Mystik zu diesem Unterschied noch gar nicht gekommen, die moralische Seite fällt noch mit der substantiellen zusammen, und der Wille als selbstständiges Moment der dialectischen Bewegung ist noch nicht zur Anerkennung gekommen. — Wir finden also die rationalistischen und mystischen Erscheinungen des Protestantismus, obwohl sie beide darin

übereinstimmen, dass die beiden grossen Hauptformationen des lutherischen und reformirten Typus in ihren Reformen nicht weit genug gegangen seien, doch in Beziehung auf ihre eigentliche Grundanschauung fast diametral entgegengesetzt. Daraus ergiebt sich denn auch ihre verschiedene Stellung zum Katholicismus sowohl als zu den beiden Haupttypen des Protestantismus. Am Katholicismus musste der rationalistische Unitarismus alle die Bestimmungen verwerfen, welche eine mehr als moralische Willens-Einheit des Unendlichen und Endlichen, Gottes und des Menschen theils voraussetzten, theils offen enthielten. So vernichtet er daher zunächst für die Entstehung des Endlichen alle Anknüpfungspuncte innerhalb des göttlichen Wesens, indem er die Dreieinigkeit als die Selbstunterscheidung Gottes von sich schlechterdings in Abrede stellt, und somit als Grund der Weltschöpfung nicht den Logos, als das in sich reflectirte göttliche Wesen, sondern nur den abstracten göttlichen Willen übrig behält. Der Widerspruch musste sich ferner vornehmlich richten gegen das Dogma vom Gottmenschen, sofern darin eine Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur enthalten ist; die Einheit des Erlösers mit Gott konnte nur eine moralische sein. Nur auf dem Wege der Willenseinigung durch den Gehorsam gegen den göttlichen Willen kann überhaupt die Versöhnung mit Gott bewirkt werden, sowohl auf der objectiven Seite in Christus als auf der subjectiven in dem Gläubigen; alle Bestimmungen, welche auf eine Wesenseinigung hinführen würden, werden verworfen; denn das Unendliche ist von dem Endlichen, das Göttliche von dem Menschlichen wesentlich verschieden. So ist der rationalistische Unitarismus, obwohl er nach der einen Seite zum Katholicismus im Gegensatz steht, nach der andern doch auch nur die weitere Consequenz desselben; er hebt das Moment des Unterschiedes, welches im Katholicismus gleichfalls vorhanden, aber noch auf unvermittelte äusserliche Weise neben das Moment der Einheit gestellt war, heraus und giebt ihm so sehr das Uebergewicht über die Einheit, dass diese nur noch durch einen Act der Willkühr festgehalten

werden kann. Es war dies die folgerichtige Entwicklung der dualistischen Anschauungsweise des katholischen Dogmas, sofern darin nur der Unterschied Gottes und des Menschen wirklich ein begriffener, die Einheit als unbegreifliches Mysterium vorgestellt war. Sobald nun die Bande der Autorität zerrissen waren, welche jenes Begriffene und dieses Unbegreifliche zusammengehalten hatten, so konnte, wenn der endliche Verstand sich dieses Verhältnisses bemächtigte, die Bewegung nur in der Weise fortgehen, dass der Unterschied, welcher ihm einleuchtete, immer schroffer hervor, und die Einheit, die er nicht fassen konnte, immer mehr in den Hintergrund zurücktrat. — Die *Mystik* dagegen musste gerade umgekehrt an der katholischen Anschauungsweise das Auseinanderfallen der beiden Seiten des Göttlichen und Menschlichen auszusetzen haben, und sie hatte ein Recht dazu, sofern eben im Katholicismus die Vermittlung des Unterschiedes mit der Einheit noch nicht vollzogen war, und seiner Grundanschauung somit immer noch ein dualistisches Element anhaftete. Die Mystik musste sich daher nicht nur der äusserlich mechanischen Stellung überhaupt opponiren, in welcher nach der katholischen Anschauungsweise Gott zur Welt des Endlichen steht, sondern auch ins Besondere der äusserlichen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, wie es in der katholischen Anthropologie und Christologie zu Tage tritt. Hatte der Katholicismus allerdings ein Wesensverhältniss zwischen beiden Seiten statuirt, aber nur ein äusserliches durch die Zusammenstellung zweier heterogenen Substanzen bewirktes, so will die Mystik dagegen eine innere immanente Wesenseinheit.

Allein nicht nur gegen den Katholicismus war die Opposition der rationalistischen und mystischen Gestaltungen des Protestantismus gerichtet, sondern nicht minder gegen den lutherischen und reformirten Typus des Protestantismus selbst. Es verstand sich von selbst, sofern ja beide die katholische Anschauungsweise noch nicht völlig überwunden hatten; zudem musste auch der Rationalismus sowohl als die Mystik

sofern sie einseitige Erscheinungen des christlichen Geistes waren, zu jenen beiden Hauptformen sich in Gegensatz stellen, welche auch die verschiedenen Seiten zu ihrem Recht kommen zu lassen strebten, obwohl ihnen die Vermittlung noch nicht durchaus gelang. Gerade hierin aber besteht das Recht jener einseitigen Erscheinungen, welche eine beständige Mahnung sind, dass das anzustrebende Ziel der Entwicklung des christlichen Geistes noch nicht erreicht ist, dass vielmehr der Unterschied noch tiefgreifender gefasst, und zu einer noch höhern Einheit aufgehoben werde. Diese tiefere Fassung aber können die einzelnen Momente erst erhalten, wenn jedes von ihnen an einer besonderen Gestaltung des christlichen Geistes seinen eigenthümlichen Ausdruck gewinnt, während, so lange sie nicht wirklich auseinander getreten sind, auch die Vermittlung niemals eine gründliche sein kann. Da nun der Protestantismus seinem Begriffe nach die Bestimmung hat, wahrhafte Vermittlung zu sein, so ist es nothwendig, dass er auch die Kluft der Negation in ihrer ganzen Tiefe durchmesse, um sie in ihrem Grunde zu überwinden.

Betrachten wir nun die *Stellung* des *rationalistischen Unitarismus* und der *Mystik* zu dem *lutherischen* und *reformirten Typus* noch näher, so schliesst sich zunächst die Mystik an die lutherische, der Unitarismus an die reformirte Seite an; denn, wie dies früher gezeigt ist, das lutherische System geht aus von der Einheit des Unendlichen und Endlichen, dagegen das reformirte System umgekehrt von dem Unterschiede der beiden Seiten. Bei dieser Gleichartigkeit der Mystik mit dem lutherischen, der Unitarismus mit der reformirten Anschauungsweise besteht indess eine Verschiedenheit, welche eine wechselseitige Wahlverwandschaft zur Folge hat. Denn wenn das reformirte System bei seiner Schärfung des Unterschiedes allen Nachdruck auf die göttliche Seite legte, so fällt im Unitarismus das Uebergewicht durchaus auf die menschliche; ward dort das Absolute in einer solchen Weise hervorgehoben, dass das Endliche Menschliche darüber nicht zu seinem Recht kam, so tritt hier der entgegengesetzte Fall

ein, dass die Seite des Endlichen, Menschlichen in einer solchen Weise bestimmt wird, dass dadurch die übergreifende Idealität des Absoluten beeinträchtigt, und dieses in die Schranken des Endlichen herabgezogen wird. Indem das Unendliche an dem Endlichen sein Ende hat, wird es selbst zu einem Endlichen. Sofern nun der Unitarismus bei der Hervorhebung des Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen auf die letztere Seite das Uebergewicht fallen lässt, so stellt er sich dadurch in eine Linie mit jener ganzen durch die katholische Entwicklung sich hinziehenden Richtung, welche ausgehend vom Ebionitismus sich fortbewegte durch den artemonitischen oder samosatenischen Unitarismus, durch den Arianismus und die antiochenische Christologie, sowie andererseits durch den Pelagianismus und die mit diesem verwandten Erscheinungen der Scholastik. Jene ganze Grundanschauung, welche sich im Katholicismus immer nur an einzelnen Dogmen manifestiren konnte, dehnt sich in dem rationalistischen Unitarismus zuerst über den ganzen Umfang der christlichen Glaubenslehre aus. Erst mit der Reformation, nachdem das Band der Autorität zerbrochen war, konnte die Gott und den Menschen zu Gunsten des letzteren trennende Grundrichtung als System zur Erscheinung kommen, und dies ist zunächst im Socinianismus geschehen. Wir sagen zunächst, weil er nur den Anfang einer Entwicklungsreihe bildete, durch welche die göttliche Seite immer schärfer von der menschlichen getrennt, und immer weiter in den Hintergrund gerückt ist, bis der Unterschied in der Gegenwart zum Widerspruch geworden ist, so dass nur dem Menschen das Sein, Gott aber das Nicht-Sein zukommen soll.

Wie nun der rationalistische Unitarismus oder Socinianismus darin von dem reformirten System unterschieden ist, dass er den Nachdruck auf die menschliche Seite legt, so die protestantische Mystik darin von der lutherischen Anschauungsweise, dass sie ihren Standpunct wesentlich in dem absoluten göttlichen Wesen selbst nimmt, während jene, wie dies schon aus der centralen Stellung des Glaubens erhellt,

ihren Ausgangspunct auf der Seite des Endlichen, Menschlichen hat. Dass die protestantische Mystik der Reformationszeit wesentlich den angegebenen Charakter hat, erhellt leicht, wenn man einen Blick wirft auf ihre Gestaltung in ihren Hauptrepräsentanten, einen Osiander, Schwenkfeld, Weigel, Böhme; bei allen bildet das göttliche Wesen das eigentliche Centrum ihrer Anschauung: nur bei Schwenkfeld könnte dies einigermassen zweifelhaft erscheinen, sofern seine Betrachtung von dem Fleisch Christi ausgeht; allein dasselbe kommt nach ihm doch nur in sofern in Betracht, als es das vergötterte und verklärte ist, wie Baur richtig bemerkt, dass Schwenkfeld über den Satz, Christus ist wesentlich Fleisch, sogleich zu dem andern forteile, das Fleisch Christi kann nicht blos natürliches kreatürliches sein, sondern alles kreatürliche muss in ihm aufgehoben und in die göttliche Substanz übergegangen sein [30]). Dabei unterscheidet sich indess die protestantische Mystik von der älteren auf neoplatonischer Grundlage ruhenden wesentlich dadurch, dass sie das Endliche Menschliche in seinem Recht gegenüber dem Absoluten nicht beeinträchtigen will, vielmehr ist es das offenkundige Bestreben der protestantischen Mystik, das Endliche Menschliche selbst, als solches, als ein Moment des Göttlichen zu fassen, zu dem sich dieses durch eine immanente mit seinem eigenen Wesen identische Nothwendigkeit fortbestimmt; und erst hierin ist der Weg gebahnt, auf dem das Endliche in der Einheit mit dem Absoluten angeschaut werden kann, ohne dass seine eigenthümliche Dignität in dieser Einheit verloren ginge. Nur wenn Gott wahrhaft Mensch wird, (nicht blos zu seiner eigenen noch eine menschliche Natur *hinzu* nimmt) kann der Mensch vergöttlicht werden, ohne dass er dabei seine Integrität einbüsste. Diese dialectische Bewegung wenn auch nur in der Weise der Unmittelbarkeit zur Anschauung zu bringen, war die Aufgabe der protestantischen Mystik [31]).

[30]) Die Lehre von der Dreieinigkeit etc. III, p. 222.

[31]) Ueber ihre Stellung zum Protestantismus überhaupt zu vergl.

So bilden der Rationalismus in der Form des Unitarismus oder Socinianismus und die Mystik in ihren mannichfaltigen Schattirungen gleichsam die beiden Flügel der Entwicklung des protestantischen Geistes, während das Centrum durch die Hauptmassen des lutherischen und reformirten Typus gebildet wird. Nach der *formalen* Seite stehen die beiden Flügel dem Katholicismus am fernsten; denn während hier das Uebergewicht auf die Seite der Objectivität als der schlechthin normirenden Autorität fällt, so lassen sie vielmehr das Subject der Objectivität gegenüber in den Vordergrund treten. Näher ist es jedoch im Socinianismus das Subject mit der Bestimmtheit des *endlichen Verstandes*, in der Mystik dagegen mit der Bestimmtheit der *unmittelbaren Anschauung*. Hierin liegt zugleich die Nothwendigkeit ihres Unterschieds nach der materialen Seite; denn während der Socinianismus seinen Ausgangspunct hat an der wesentlichen Verschiedenheit des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und Menschlichen, nimmt dagegen die Mystik ihren Standpunct in der wesentlichen Einheit beider Seiten. So bildet der erstere nur die Consequenz der materialen Grundanschauung des Katholicismus, oder genauer er leitet eine Entwicklungsreihe ein, welche

Baur's treffende Bemerkungen a. a. O. p. 254: „An sich ist diese Mystik so wenig etwas dem Protestantismus Fremdartiges und Widerstreitendes, dass sie vielmehr selbst aus Elementen hervorgegangen ist, die zur innersten Natur des Protestantismus gehören. Ist es das Wesen des Protestantismus aus dem Verhältniss Gottes und des Menschen alles zu entfernen, was den Charakter einer blos äusserlichen Vermittlung an sich trägt, und die Einheit Gottes und des Menschen, in welcher das wahre Wesen der Religion besteht, nur auf mechanische Weise sich realisiren lässt, somit diese Einheit als eine so viel möglich unmittelbare innige und lebendige aufzufassen, so ist die Hauptaufgabe des Protestantismus keine andere als dieselbe, welche auch die Mystik hat, und es ist daher ganz natürlich, dass dieselbe Mystik, welche sich gleich anfangs als eine eigene Form der protestantischen Theologie geltend machte, auch ferner in der protestantischen Kirche sich fortbildete, und ihr eigenes Feld in ihm sich anbaute."

diese Consequenz auf ihren eigentlichen Ausdruck bringt, während die letztere, als die unmittelbare Manifestation des protestantischen Geistes die Antecedenz bildet für die endliche Verwirklichung der innerlichen und lebendigen Vermittlung, welche nicht minder das Princip als die Aufgabe des Protestantismus ist. — Zu den beiden protestantischen Hauptgestaltungen stehen der Socinianismus und die Mystik in dem Verhältniss einer *wechselseitigen Wahlverwandschaft*, wie dies früher gezeigt ist. In der Natur der Sache liegt es sodann, wie den begrifflichen Unterschieden niemals absolute Schranken in der wirklichen Geschichte entsprechen, vielmehr die unterschiedenen Momente des Begriffes hier durch mannichfache Nüancen und Mischbildungen vermittelt erscheinen, — dass wir in der geschichtlichen Entwicklung des Protestantismus auf Erscheinungen treffen, welche den Uebergang zwischen den bisher entwickelten Grundformationen vermitteln. So steht z. B. auf der Grenze zwischen dem socinianischen Unitarismus und dem reformirten System der Arminianismus; so bildet der Osiandrismus eine Vermittlung zwischen dem lutherischen System und der Mystik; endlich reicht selbst der Rationalismus der Mystik die Hand in einem Servet und anderen Antitrinitariern, in den Quäkern und Anabaptisten [32]).

[32]) Durch die vorstehenden Bemerkungen über das Verhältniss des Socinianismus zum Katholicismus und zum Protestantismus überhaupt, wie zu seinen einzelnen Hauptgestaltungen, ist zugleich die Frage erledigt, in wie fern die Socinianer auch zu den Protestanten gehören, die zuletzt noch von Gabler in der Vorrede zu Zerrenner's Schrift über die socinianischen Grundlehren von Offenbarung und heiliger Schrift zum Gegenstand einer ausführlicheren Erörterung gemacht ist. Gabler meint hier (p. V), man sei sonst in der That zu ungerecht gegen die Socinianer gewesen (allerdings betrachtete die ältere protestantische Theologie den Socinianismus nicht viel anders, denn als eine ziemlich directe Emanation des bösen Geistes); man habe sie verdammt, ohne sie recht studirt zu haben, (dies kann man von den alt-protestantischen Theologen mit Recht nicht sagen). Und nun werde mancher Leser erstaunen, dass die Socinianer in den ersten

Was nun die Stellung des Unitarismus oder Socinianismus, mit dem wir es hier vorwiegend zu thun haben, zu der nachfolgenden Entwicklung des Protestantismus betrifft, so bietet sich hier zunächst die Bemerkung dar, dass die Blüthezeit des Socinianismus mit der Blüthezeit des älteren sei es lutherischen sei es reformirten Protestantismus zusammenfiel, nämlich in dem Verlauf des siebenzehnten Jahrhunderts, während das achtzehnte wie auf den Protestantismus überhaupt, so auch auf den Socinianismus in seiner früheren Form wenigstens auflösend und zersetzend influirte. Jene frühere Form nämlich repräsentirte zwar einerseits das Moment der Negation im Protestantismus, sofern sie zu ihrer Basis die *wesentliche Verschiedenheit* des Göttlichen und Menschlichen hatte; allein indem sie andererseits doch auch die Einheit der beiden Seiten immer noch festhalten will, so kommt sie hiedurch in das Gedränge mit ihren eigenen Principien, in ein Gewebe von Widersprüchen, welches ihr ein zwitterartiges und amphibolisches Aussehen giebt. Strauss hat den Socinianismus als die gemeinsame Wiege bezeichnet, in welcher der Supernaturalismus und der Rationalismus der neueren

Principien über Offenbarung, heilige Schrift und über die Vernunft noch so hyperorthodox gewesen sein; sie seien über den letzten Punct wahre Harmsianer ante Harmsium, und ihre Heterodoxie habe nicht in ihren Grundlehren gelegen, von denen sie ausgingen, sondern in der Anwendung auf einzelne Dogmen und in ihrer Exegese. Ihre Vernunft habe sich gleichsam gerächt für die Ungerechtigkeit, die sie gegen sie in den ersten dogmatischen Grundlehren begingen, und sie bei der Bibelauslegung bestochen, ehe sie sich's versahen, so dass sie so manche Stelle des N. T. falsch erklärten, ohne es zu wollen. — Wie sehr hier das eigentliche Wesen des Socinianismus verkannt, oder doch durchaus einseitig aufgefasst ist, wird sich besonders noch später bei der Darstellung der von Gabler angezogenen Lehrpuncte des Socinianismus ergeben. — Dass Gabler natürlich bei seiner Auffassung des Socinianismus sich unbedingt dafür erklärt, die Anhänger desselben zu den Protestanten zu zählen, darf wohl kaum noch bemerkt werden.

protestantischen Theologie noch beisammen liege [33]). Es ist dies richtig, sofern der Socianinismus ebenso wie der Supernaturalismus und der Rationalismus an einer durchaus äusserlichen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen sein Princip hat, und wie diese beiden Formen des modernen christlichen Bewusstseins vergebens sich abmühen, aus dem Zwiespalt mit sich selbst herauszukommen. So begegnet es ihm, dass während er einerseits den Menschen mit dem Rationalismus möglichst scharf von Gott trennt, so dass ihm der Begriff des Gottmenschen ebenso undenkbar erscheint, als ein viereckiger Kreis, er doch auf der andern Seite kein Bedenken trägt, mit dem Supernaturalismus Christum anzubeten und ihm überhaupt eine absolute Dignität zu vindiciren; und wie er einerseits mit dem Rationalismus die ratio sana als die letzte Appellationsinstanz erkannte, so scheute er sich doch auch andererseits mit dem Supernaturalismus so wenig vor dem Wunder als dem alles Begreifen Uebersteigenden, dass es ihm, wo es die Consequenz des Systems erforderte, gar nicht darauf ankam, zu den mannifachen in der heiligen Schrift ausdrücklich berichteten Wundern noch neue hinzuzufügen. In diesem amphibolischen Charakter des Socinianismus welcher nur eine Folge seines in sich widersprechenden Princips war, lag zugleich die Nothwendigkeit, dass er sich in dieser Zwiespältigkeit nicht halten konnte; mehr und mehr musste die eine der beiden Seiten, welche das eigentlichste Fundament seines Wesens bildete, hervortreten und die andere in sich absorbiren. Wir haben schon früher bemerkt, dass der Socinianismus das erste Glied in einer dem Protestantismus angehörenden Entwicklungsreihe bildet, welche das Moment des Unterschieds, der Negation, zu seiner wesentlichen Grundlage hat. Wenn man zweifeln wollte, ob eine solche Entwicklungsreihe mit Recht als dem Protestantismus angehörend betrachtet werde, so ist dabei zu bedenken, dass obwohl es einerseits die wesentliche Tendenz

[33]) Die christliche Glaubenslehre. I. p. 56.

des Protestantismus ist, eine innerliche, lebendige Vermittlung der Gegensätze Gott und Mensch anzustreben, doch auch diese Vermittlung nur dadurch zu einer wahrhaften werden kann, dass auch das Moment des Unterschiedes, der Negation, in seiner ganzen Tiefe erfasst wird, und so nothwendig sind Erscheinungen, welche vorwiegend dieses Gepräge haben, dem Protestantismus, dass sie ein wesentlich integrirendes Moment seiner Entwicklung bilden. Die mit dem Socinianismus anhebende Bewegung konnte natürlich nur den Verlauf haben, dass das ihr eigentliches Wesen bildende Princip immer mehr alle Hemmungen, die es zu Anfang noch gefesselt hatten, überwand, und immer offenkundiger und unumwundener hervortrat; — so dass also das Moment des Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen durch die endliche Verstandesdialectik des Subjects immer mehr in den Vordergrund gestellt ward, bis die Einheit endlich ganz negirt ward, und damit der Unterschied in den Widerspruch sich verwandelte, in welchem das Verhältniss von Gott und Mensch sich unter der Form des aut — aut darstellt.

Bei weitem schärfer als im Socinianismus ward nun schon im *Deismus* der Unterschied Gottes und des Menschen gefasst; beide Seiten wurden hier so weit auseinander gerückt, dass zwischen ihnen nur ein ganz allgemeines Band übrig blieb. Dabei ward der Mensch, das Endliche durchaus vorangestellt, und wie diese abstracte Trennung der beiden nothwendigen Seiten des christlichen Bewusstseins eben nur das Werk des endlichen discursiven Verstandes ist, so ward denn auch dieser durch den Deismus weit unverholener als das formale Fundamentalprincip aller Erkenntniss geltend gemacht, als dies durch den Socinianismus geschehen war, dessen ratio sana auch mit dem Unbegreiflichen noch zu recht zu kommen wusste. Der Deismus dagegen hat zu seiner wesentlichen Voraussetzung die Anerkennung, dass die menschliche Vernunft, welche bei ihm freilich nichts Anderes war, als eine abstract verständige Subjectivität, als letzte Appellationsinstanz über der Positivität der Schrift- und Kirchenlehre stehe. Hatte

der Socinianismus noch das supra von dem contra rationem unterschieden, und nur das letztere verworfen, so fiel dagegen dem Deismus das supra mit dem contra zusammen, das Uebervernünftige war ihm mit dem Unvernünftigen identisch. Baur hat mit Recht auf die vermittelnde Stellung aufmerksam gemacht, welche Spinoza durch seinen Tractatus theologico politicus, die Magna charta des englischen Deismus, zwischen dem Socinianismus und dem Deismus einnehme [24]). Die Autonomie des vernünftigen Denkens in Sachen des Glaubens, welche die englischen Deisten im Grunde schon als ein wohlerworbenes Recht voraussetzen, sei hier zuerst der Vernunft mit einer Evidenz vindicirt, welche für alle folgenden Zeiten grundlegend sein musste, und so Vieles, was die englischen Deisten und so manche andere Verfechter des Rechts der Vernunft in der Folge geltend machten, sei nur eine Wiederholung und weitere Ausführung des schon von Spinoza Gesagten. Ueberhaupt beruht ja auch die ganze mit Cartesius und Spinoza beginnende selbstständige Entwicklung der neueren Philosophie auf dem Satze von der Autonomie der menschlichen Vernunft. Die erste Grundlage dazu war gelegt durch die in der Reformation vollbrachte Befreiung des christlichen Glaubens von der Autorität. Ebenso aber wie hier das Subject in seiner Unmittelbarkeit als das Gläubige in die Sphäre der Freiheit und Spontaneität hinübergetreten war, so musste eben diese Veränderung eintreten mit dem auf dem Standpunct der Vermittlung, der Reflexion und des Wissens stehenden Subject. War überhaupt einmal die Fessel der Autorität gebrochen, so hatte das durch das verständige oder vernünftige Begreifen vermittelte Wissen ein nicht minderes Anrecht auf die Freiheit der Selbstbestimmung als der Glaube. Im Socinianismus war diese Emancipation der Vernunft vom Glauben erst halb durchgeführt, und selbst erst in theologischer Form und auf theologischem Gebiet vollzogen; durch Cartesius dagegen und besonders Spinoza stellte

[24]) Die Lehre von der Dreieinigkeit. III, p, 602 f.

die Philosophie und mit ihr die Vernunft sich auf eigene Füsse und die Rückwirkungen auf das Gebiet der Theologie waren fortan unvermeidlich.

Als nun die altprotestantische Theologie zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts ihr Ende herannahen fühlte, und sich nach einem Verjüngungsmittel umsah, welches sie in sich selbst nicht besass, musste sie ihre Blicke auf die Philosophie richten, die Heldinn des Tages, die obwohl sie bei ihrem ersten Auftreten (besonders in Spinoza) nicht gerade viele Sympathien für das wankende Alter gezeigt hatte, doch alsbald demselben auf halbem Wege entgegen kam, so bald sie merkte, dass man von dorther ein ernstliches Verlangen trage, sich auf ihrem Arm zu stützen. Die Alliance der Leibnitz-Wolfschen Philosophie mit dem Glauben schien dem letzteren eine unerschütterliche Festigkeit zu verleihen. Und doch war es nur ein Schein, wie die folgende Entwicklung deutlich genug gezeigt hat. Das Bündniss war von beiden Seiten mit gewissen Vorbehalten eingegangen, die auf die Länge der Zeit für eine jede der beiden Parteien als eine unerträgliche Fessel sich erwiesen. Doch musste der Glaube, erstarrt, wie er damals war, in den Banden des Formalismus und ohne Kraft, die von Tage zu Tage steigenden Anforderungen des Bundesgenossen zurückzuweisen, die Kosten des Bündnisses tragen, und behielt endlich von der ganzen Fülle seines Reichthums kaum so viel übrig, um sich ein kümmerliches Dasein zu fristen. Der Geist, welcher früher in den von dem Kern der protestantischen Kirche perhorrescirten rationalistischen Erscheinungen Leben und Gestalt gewonnen hatte, der Geist, welcher in dem subjectiv verständigen Zersetzungsprocess die Gegensätze des Unendlichen und Endlichen als wesentlich fixirt hatte, drang fortan immer tiefer ein auch in die centralen Bildungen des Protestantismus, alle Unterschiede nivellirend in die unerquickliche Flachheit des Populären und Vulgären. Der religiöse Gehalt musste verloren gehen, je mehr die Einheit Gottes und des Menschen in den Hintergrund gedrängt ward; denn das Wesen der

Religion und zumal der christlichen als der Religion der Versöhnung, besteht eben darin, dass der Unterschied zur Einheit aufgehoben wird, dass Gott dem Menschen ferner nicht als eine fremde jenseitige Macht gegenübersteht, sondern wie er selbst in die Menschheit eingegangen und an dem Loose des Endlichen Theil genommen hat, so auch dieses zu sich emporhebt und es mit seiner Herrlichkeit bekleidet. Aber das Wort vom Gottmenschen war dieser Zeit ein längst entschwundener Traum der Kindheit, und wo man es noch festhielt, da war es doch nichts Anderes als eine unverstandene hieroglyphische Tradition aus alten Tagen, die man mehr aus Pietät als aus wirklicher Ueberzeugung fernerhin noch mit sich herumtrug. Daher denn der Deismus, der ja das Band zwischen Gott und dem Menschen möglichst lockert, und den ersteren für das endliche Auge in eine unabsehbare Entfernung hinwegrückt, alsbald nicht nur in seiner Heimath jenseits des Canals, sondern nicht minder auf französischem und deutschem Boden einen zahlreichen Anhang fand.

Aber auch die Philosophie, aus deren Uebergriffen dem Glauben diese Beeinträchtigung erwachsen war, hatte ihres Sieges wenig Freude. Die Vernunft, welche sie zur Herrschaft gebracht hatte, war zunächst noch mit der Bestimmung der einseitigen Subjectivität behaftet. Einmal erwacht zu dem Gefühl seiner eigenen Bedeutung, versuchte das Subject seine Macht an der ihm gegenüberstehenden Objectivität, indem es dieselbe Schritt vor Schritt auflöste und über den Haufen warf. Als dieses seiner Meinung nach mit Allem fertige dünkt sich das Subject das glückselige zu sein, und diese Glückseligkeit ist das Ziel seines Strebens. Aber nachdem es an dieses Ende gekommen ist, erweist sich die vorgespiegelte Glückseligkeit als eine fata morgana in der selbstgeschaffenen Wüste; es ist vielmehr die Unglückseligkeit, die natürliche Folge alles egoistischen Gebahrens, welche das Subject vorfindet. Mit dem Inhalt der Objectivität hat es allmälig ohne es zu merken, auch seinen eigenen Inhalt negirt, und je mehr es dem ersehnten Ziele naht, schwinden seine Kräfte und das Leben

entweicht; die ganze concrete Fülle des reichen Inhalts ist verloren gegangen, nur die abstracte Form des Selbstbewusstseins geblieben. Und wie das Subject in der Objectivität jeglichen festen Halt zerstört hat, so schwankt es selber nun auch unstät umher, ein Spiel der Winde, und auf die rathlose Frage, was ist Wahrheit, antwortet ihm nur das Echo. Das war die Lage, in welche das Subject durch die Popular-Philosophie des vorigen Jahrhunderts gebracht war; zum Leben zu wenig, zum Sterben zu viel.

Da ward es ihm unheimlich in der trostlosen Einöde, die es selber sich geschaffen; um jeden Preis musste diese unerträgliche Leere ausgefüllt werden. Und hinabsteigend in die Tiefen seines eigenen Selbst suchte es hier die Objectivität wieder zu finden, welche es ausser sich vernichtet hatte, und fand sie, wenn auch zunächst nur als unumgänglich nothwendiges Postulat. Die Einheit des Subjects mit der Objectivität war bei Kant erst eine postulirte, eine sein sollende, noch nicht eine begriffene; begriffen hatte sich vielmehr das Subject erst als das in seiner Endlichkeit von der Objectivität verschiedene; und ebenso war die Einheit des Menschen mit Gott nur ein kategorischer Imperativ, ein Postulat, ein Seinsollen, während theoretisch nur erst der wesentliche Unterschied der beiden Seiten für das Selbstbewusstsein vermittelt war. Die kantische Philosophie tritt hier in eine Linie mit denjenigen Erscheinungen der Theologie, welche den Gegensatz zwischen Unendlichen und Endlichen, über den sie nicht hinausgekommen sind, in dem dualistisch gefassten Verhältniss des Willens zum Wesen aussprechen. Gott und Mensch, substantiell und intellectuell absolut verschieden, sollen moralisch eins sein. Der Nachdruck fällt hier also durchaus auf die practische Seite des Subjects, sofern es Wille ist; hier liegt seine Unendlichkeit und Göttlichkeit. — Wenn nun der Kantianismus mit der Theologie den modernen Rationalismus erzeugte, so erhellt es leicht, dass derselbe in mehr als einer Beziehung mit jenen früheren Erscheinungen sympathisiren musste, als deren *ersten* systematischen Abschluss wir den

Socinianismus bezeichnet haben; derselbe Standpunct der endlichen Verstandesreflexion, dieselbe Trennung des Göttlichen und Menschlichen, was das Wesen anbetrifft, dieselbe Einigung der beiden Seiten auf dem Wege des Willens; daher dieselbe practische Tendenz, welche die christliche Speculation nur in so weit gelten lassen will, als sie von directem Einfluss ist auf den Willeu oder das Handeln, als den wirklich gewordenen Willen. — Indem aber die Einheit des Menschen mit Gott nur eine Einheit des Willens sein sollte, ward sie dadurch zur Willkühr, deren Wesen es mit sich bringt, ebenso gut auch nicht sein zu können; auch musste man immer sogleich eingestehen, dass in der practischen Wirklichkeit jene Willenseinheit nie realisirt werde, vielmehr immer nur ein Soll bleibe. Nur in einem Menschen, dem Stifter der christlichen Religion, lässt der Socinianismus den menschlichen Willen dem göttlichen vollkommen entsprechen, so dass er also als der schlechthin sündlose erscheint, während es wenigstens ziemlich zweifelhaft ist, wie der moderne Rationalismus über diesen Punct denkt. Sein philosophischer Meister behauptet bekanntlich ebenso sehr die Möglichkeit einer dem Ideal vollkommen entsprechenden Persönlichkeit, da der Mensch, was er soll auch können muss, als er auf der anderen Seite die Unmöglichkeit geltend macht, irgend eine bestimmte Wirklichkeit als die der Idee schlechthin adäquate darzuthun. — Sieht man indess von den einzelnen Differenzen ab, welche zwischen dem Socinianismus und dem modernen Rationalismus statt finden, so ist das Verhältniss beider im Wesentlichen dahin zu bestimmen, dass das rationalistische Princip, welches dort noch mannichfach durch sein Gegentheil, das supranaturalistische, eingeengt und gehemmt wird, hier eine freie und uneingeschränkte Bewegung geniesst, wodurch freilich doch nicht gehindert werden kann, dass es zuletzt wieder in sein Gegentheil umschlägt. Der moderne Rationalismus consequent zu Ende gedacht, führt ebenso unvermeidlich zum Supranaturalismus, wie dieser zu jenem, und es ist diese Cirkelbewegung auf dem Standpuncte

einer dualistischen Weltanschauung, wie es auch die kantische nach einer Seite immer noch ist, schlechterdings nicht zu durchbrechen.

Durch die fichtesche Philosophie, welche nicht nur practisch, sondern auch theoretisch das Subject selbst als die Versöhnung seines Gegensatzes zu seinem Anderen gefasst hatte, geschah nun der Uebergang zu dem schellingschen und von da wiederum zu dem hegelschen System, wo die Einheit des Subjects mit der Objectivität nicht minder als die Einheit des Menschen mit Gott aus der Form der einseitigen Subjectivität und mithin aus der Zufälligkeit und Willkühr vollends erlöst, und als ein objectives, an und für sich seiendes Verhältniss gefasst ward. Wie die früheren philosophischen Systeme influirten natürlich auch diese letzten Gestaltungen der Philosophie wesentlich auf die Theologie. Das Subject ward wiederum dazu hingeführt, einen wesentlichen Gehalt in der Objectivität der Schrift- und Kirchenlehre, sowie überhaupt der ganzen kirchlichen Entwicklung anzuerkennen. Der Begriff des Gottmenschen war fortan weder ein unbegreifliches Geheimniss mehr, noch auch eine sinnlose Unmöglichkeit; vielmehr war es dieser Begriff, um den sich die ganze Blüthe der philosophischen und theologischen Speculation concentrirte. So schien die Negation wieder einmal überwunden, und das Ziel des Protestantismus, die innere, lebendige Vermittlung des Subjects und der Objectivität, Gottes und des Menschen erreicht. Bald aber zeigte es sich, dass die Kluft der Negation noch lange nicht in ihrer ganzen Tiefe durchmessen war. Das Bewusstsein erzeugte sich an dem Verhältniss der Idee zur Wirklichkeit; denn während die Philosophie die letztere der ersteren schlechthin unterordnete, so glaubte die Theologie, welche als die Wissenschaft vom Christenthum an der concreten historischen Wirklichkeit ihren Ausgangspunct und ihren Inhalt hat, die letztere nicht aufgeben zu können, ohne ihr eigenes Todesurtheil zu unterschreiben. Die Differenz, welche anfangs in der Freude über die gelungene Versöhnung übersehen oder überdeckt war, musste zum Bewusstsein

kommen, sobald man Zeit und Neigung hatte, das geschlossene Bündniss einer genaueren Prüfung zu unterwerfen, und hier zeigt es sich denn, dass der Gegensatz gegen die Theologie in einen Gegensatz gegen den Protestantismus nicht nur, sondern gegen das Christenthum, ja gegen die Religion überhaupt umzuschlagen drohte. Mehr als einmal haben wir schon darauf hingewiesen, dass der Protestantismus, sofern er zu seinem Princip die wahrhafte innere Vermittlung des Subjects mit der Objectivität, des Menschlichen und des Göttlichen hat, auch das Moment des Unterschiedes, der Negation zu seinem vollen Recht kommen lassen muss, um dasselbe von Grund aus überwinden zu können. Wir haben die allgemeinen Züge der negativen Entwicklung in dem Vorangehenden von ihrem ersten Auftreten im Protestantismus an kurz hervorgehoben: immer war bisher die Einheit gegen den Unterschied nur in den Hintergrund gestellt, noch nicht ganz aufgehoben. Sobald dies geschah, musste der Unterschied, welcher schon in den früheren Gestaltungen der negativen Entwicklungsreihe als wesentliche Verschiedenheit und diametraler Gegensatz gefasst war, in die Exclusivität des Widerspruches übergehen, wo die Position des einen der entgegengesetzten Glieder die Negation des andern ist. Auf dieser äussersten Spitze wird die Dialectik des Protestantismus zur Dialectik der Religion selbst und ihrer Negation.

Dies Stadium in der Entwicklung des Protestantismus hat in der Gegenwart bereits begonnen. Und zwar sind — wenn wir recht sehen — die hieher gehörigen Erscheinungen der Gegenwart erst das Vorspiel von dem, was die Zukunft bringen wird. Der Widerspruch wird noch weit tiefer in das eigentliche Leben selbst eindringen als es bisher geschehen ist. Die wahre Religiösität wird sich, wie noch nie zuvor, hervorzuringen haben aus dem Kampfe gegen Aberglauben und Unglauben, gegen Afterreligion und gegen Irreligion. Sollen diese Feinde wahrhaft überwunden werden, so müssen sie ihren Inhalt nach seiner ganzen Tiefe entfalten, practisch nicht minder wie theoretisch. —

# I.

## Der Socinianismus in seiner geschichtlichen Entwicklung.

Sobald einmal, wie es durch die früheren Angriffe der deutschen und schweizerischen Reformatoren geschehen war, das Autoritätsprincip seine absolute Herrschaft verloren hatte, so war es nur natürlich, dass die religiöse Bewegung, welche die Gemüther ergriffen hatte, anfangs einen ziemlich chaotischen regel- und ordnungslosen Charakter an sich tragen musste. Denn nachdem zuvor die theoretische nicht minder als die practische Seite der altkirchlichen Zustände hinlänglich unterminirt war, so musste mit dem Weichen der letzten einzigen Stütze der Autorität ein Zusammensturz des ganzen Gebäudes erfolgen, und wie viel oder wie wenig davon erhalten blieb, das hing lediglich von der Subjectivität der Reformatoren ab. Deren aber gab es so viele als sich zum Reformationswerk berufen hielten, und Solcher war keine kleine Zahl, nachdem einmal die eigene Betheiligung an religiösen und kirchlichen Angelegenheiten jedem einzelnen Gläubigen nicht nur ein Recht sondern sogar eine Pflicht geworden war. Und wie nun der Eine dies der Andere jenes, der Eine viel der Andere wenig aus dem grossen Ruin gerettet hatte, so kam nun auch Jeder mit einem neuen Bauplan für das neue Haus und verlangte, dass danach gebaut werden sollte. Da aber jeder ein gleiches Anrecht auf Berücksichtigung in Anspruch nahm, so blieb am Ende einem Jeden nichts Anderes übrig, als mit denen, die sich freiwillig seiner Ueber-

zeugung angeschlossen, so gut zu bauen als es eben gehen wollte, und so erblickte man denn in der Reformationszeit eine ungeheure Regsamkeit, unzählige Ansätze zu Neubauten, von denen freilich die Meisten nicht vollendet wurden, indem die Arbeiter sich bald um wenige grössere und festere Hauptgebäude sammelten.

Man begegnet häufig der ganz falschen Vorstellung, wie sie aus einer Uebertragung der späteren Entwicklungsformen auf die Anfänge hervorzugehen pflegt, als biete die Reformation schon seit ihrem ersten Beginn jenes wohl geordnete, nur in wenige grössere Hauptzüge gegliederte Ganze dar, welches sie in ihrem späteren Verlaufe darstellt, während es der von jenen Haupttypen abweichenden Bildungen nur wenige gleich hier und da sporadisch aufleuchtenden und verlöschenden Irrwischen gegeben habe. Wer irgend Gelegenheit gehabt hat, auf die Anfänge des Reformationszeitalters einen unbefangen prüfenden Blick zu werfen, dem wird es nicht entgangen sein, dass die Vorzeit der Reformation in jeder Beziehung das Bild einer gewaltigen, chaotisch gährender Masse darbietet, in welcher Alles noch ein ungewisses schwankendes und fliessendes Ansehn hat, wenn gleich die Keime aus denen später die grösseren Hauptgebilde erwuchsen, schon besonders hervorzutreten beginnen. So sah man das religiös kirchliche Element gemischt mit dem politischen und socialen, das Theoretische mit dem Practischen, das Rationale mit dem Supernaturalen, das schwärmerisch Mystische mit dem verständig Reflectirenden, die Orthodoxie mit der Heterodoxie, die Reformation mit der Revolution: es war als ob der Geist der Geschichte einmal erproben wolle, wie viele und mannichfaltige Combinationen sich aus den zahllosen Mischungen unendlich variirter Lebenselemente bilden lassen.

Es erhellt daraus die Schwierigkeit, die Hauptgestalten der spätern Entwicklung bis in ihre ersten Anfänge zu verfolgen. Denn je mehr man sich dem Anfange nähert, desto unbestimmter werden die Umrisse, desto mehr fliessen die einzelnen Erscheinungen in einander über und verschwimmen in

dem allgemeinen Gewoge reformatorischer Elemente. Leichter ist natürlich das Zurückgehen auf den ersten Anfang da, wo an der Spitze eine besonders hervorragende Persönlichkeit steht, welche durch ihren Einfluss die ganze Entwicklungsreihe beherrscht, wie dies z. B. bei dem lutherischen Typus der Fall ist. Doch bietet auch selbst das erste Auftreten Luther's unverkennbar ein Ineinanderspielen der meisten Elemente dar, welche die Reformationszeit bewegten und erst allmälig entwickelte sich der feste bestimmte Typus, der seine spätere Wirksamkeit bezeichnet und von ihm auf die nach ihm benannte Kirche überging. Am schwierigsten dagegen ist das Zurückgehen auf den Anfang einer Entwicklungsreihe dort, wo sich derselbe in eine Vielheit von einzelnen Erscheinungen verliert, welche Alle mehr oder weniger von einander abweichen. Ganz besonders ist dies der Fall mit den extremen Bildungen des protestantischen Geistes, mit dem Anabaptismus und Antitrinitarismus. Beide bieten anfänglich in ihren zahlreichen Repräsentanten nicht nur an sich betrachtet die mannichfaltigsten Nüancen dar, sondern sie gehen auch in den verschiedensten Abstufungen in einander über, und sind endlich mit den centralen Bildungen des Protestantismus so eng verschlungen, dass der Geschichtschreiber oft in Verlegenheit sein muss, wo er sie unterzubringen hat.

Es ist hier nicht die Absicht, ausführlicher auf die ersten Anfänge des Antitrinitarismus im Reformationsalter einzugehen, zumal da dieselben in neuester Zeit zum Gegenstand einer abgesonderten Untersuchung gemacht sind [1]). Sie werden daher hier des Zusammenhangs halber nur kurz und einleitend berührt werden, indem unsere eigentliche Aufgabe erst mit dem

[1]) Trechsel: Die protestant. Antitrinitanier vor Faustus Socin. Erstes Buch: Mich. Servet und seine Vorgänger. Heidelb. 1839. Zweites Buch: Lelio Sozini und die Antitrinitanier seiner Zeit. 1844. — Das dritte Buch wird die Geschichte des Antitritarismus in Polen bis zum Auftreten des Socinus umfassen. — Manches hieher gehörige Interessante findet sich auch in Hagen's Geist der Reformation und seine Gegensätze. Bd. II. 1844. —

Auftreten des Socinus beginnt, dem es gelang, die mancherlei verschiedenartigen und mit mannichfachen heterogenen Elementen vermischten Anfänge des Antitrinitarismus in eine einzige grosse Hauptgestaltung von bestimmten scharf ausgeprägten Umrissen zu vereinigen.

Der Antitrinitarismus ist keine Erscheinung, welche aus besonderen örtlichen Verhältnissen oder persönlichen Eigenthümlichkeiten begriffen werden könnte. Der Grund, aus dem er hervorging, war allgemeiner Natur. Durch die letzte Entwicklung der scholastischen Periode war der Bruch des denkenden verständigen Subjects mit der Kirchenlehre so weit vollendet, dass nur noch das äusserliche Band der Autorität beide widerstrebenden Seiten zusammenhielt; sobald nun durch das Gelingen der Reformation auch das letzte Band zerrissen, sobald die Macht der kirchlichen Autorität gestürzt war, so stand dem Subject nichts im Wege, wenn es sich gegen die ganze Objectivität des überkommenen kirchlichen Lehrbegriffs aufzulehnen versuchte. Zwar hatte die Reformation anfänglich vorzugsweise keine theoretische Abzweckung; practische Uebelstände waren es, deren Abstellung man im Auge hatte. Aber war hier einmal die Bahn gebrochen, so musste man alsbald die Entdeckung machen, dass das Practische eng genug mit der Theorie zusammenhänge, um auch auf diesem Gebiet eine Reformation oder wenn man will Revolution als nothwendig erscheinen zu lassen. Wenn nun aber die Männer, welche man vorzugsweise mit dem Namen der Reformatoren zu bezeichnen pflegt, den theoretischen Umwandlungsprocess auf diejenigen Dogmen beschränkten, welche der kirchlichen Praxis zunächst lagen, wogegen sie eine ganze Reihe anderer Dogmen von speculativerer Natur unverändert aus dem Katholicismus herüber nahmen, so besonders die theologischen und christologischen Bestimmungen des katholischen Lehrbegriffs, so lag es doch in der Natur der Sache, dass andere mehr der Speculation zugewendete Geister auch diese Dogmen von der allgemeinen Reformation nicht ausgenommen wissen wollten. Es lag dabei die richtige Erkenntniss zu

Grunde, dass es ein inconsequentes und völlig äusserliches Verfahren sei, eine Reihe von Bestimmungen des katholischen Standpunctes anzunehmen, während man eine andere aufgab, da doch vielmehr und zumal bei einem so consequenten System wie das Katholische die Präsumtion statt finden musste, dass alle Bestimmungen desselben mehr oder weniger Ausflüsse einer und derselben Grundanschauung seien. Aber auch der heftigen Opposition, welche die protestantischen Haupttypen dem Versuch entgegensetzten, jene durch ein mehr als tausendjähriges Bestehen sanctionirten Dogmen in den Neuerungsprocess hineinzuziehen, lag unstreitig ein richtiges Moment zu Grunde. Es war das richtige Gefühl, dass die Bedingungen zu einer Neugestaltung in dieser Beziehung noch nicht vorhanden waren. In jenen Dogmen von wesentlich speculativer Natur konnte in der That eine wirkliche Umgestaltung nur erreicht werden vermittelst der Philosophie, und zwar einer gleichfalls neugestalteten Philosophie. Diese aber war noch nicht vorhanden: eine Philosophie des Protestantismus sollte erst geboren werden, und erst als diese einen gewissen Grad von Ausbildung erreicht hatte, konnten jene speculativen Dogmen eine dem protestantischen Princip wirklich angemessene Umbildung erfahren. Die Thätigkeit des Antitrinitarismus konnte hier vorzugsweise nur eine negative auflösende sein. Seine Opposition musste sich gegen die äusserlichen mechanischen Vermittlungen der Gegensätze richten, über welche das katholische Dogma nie hinausgekommen war. Dass damit die Gegensätze zunächst wieder desto schäfer auseinandertreten mussten, lag in der Natur der Sache; aber indem der Antitrinitarismus die illusorischen Vermittlungen schonungslos zerstörte, welche der Protestantismus aus der katholischen Heimath mit herüber gebracht hatte, so war er eine beständige Mahnung, dass der Protestantismus noch nicht war, was er sein sollte, dass das protestantische Princip noch weit entfernt war, allseitig durchgedrungen zu sein.

Bei dieser allgemeinen mit dem Hervortreten der Reformation gesetzten Nothwendigkeit des Antitrinitarismus darf es

nicht befremden, wenn wir seine Anfänge überall verbreitet finden, wo ein regeres geistiges Leben und ein tieferes Interesse an den religiösen Bewegungen der Zeit vorhanden war. Die Stammsitze der Reformation Deutschland und die Schweiz stehen auch hier in erster Linie. Ein Ludw. Hetzer, Joh. Denck, Conradin Bassen, Jac. Kautz von Bockenheim und Joh. Campanus gehören ihrer Wirksamkeit nach grösstentheils beiden Ländern, nur zum geringeren Theile Deutschland allein an. Von ihnen starben zwei durch das Schwerdt, Hetzer und Bassen, beide im J. 1529, der Eine zu Constanz, der Andere zu Basel hingerichtet, doch Hetzer wenigstens nicht unmittelbar um seiner religiösen Ansichten willen. Joh. Denck, unstreitig der Bedeutendste unter ihnen, den sogar ein Oecolampadius seiner Fürsprache nicht unwürdig achtete, war ein Jahr früher zu Basel an der Pest gestorben. Er kann durch die mystisch speculative Färbung seines Antitrinitarismus als Servets nächster Vorläufer betrachtet werden. Jac. Kautz ward 1529 in Strassburg gefangen gesetzt, dem nämlichen Jahre wo Companus auf dem Religionsgespräch zu Marburg öffenlich auftrat. Der Letzetere starb in hohem Alter nach 1574, nach einer vieljährigen Gefangenschaft zu Cleve. Bei den genannten Männern war der Antitrinitarismus, der sich indess fast bei Jedem anders gestaltete, bald mehr bald weniger mit dem anabaptistischen Element verbunden. Noch entschiedener trat diese Verbindung hervor bei Adam Pastoris (Rudolph Martini), der nach einer unstäten Wirksamkeit in Holland und Niederdeutschland endlich nach der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts zu Emden in Ostfriesland starb, und endlich bei Dav. Joris, dem bekannten Haupt der extremeren Partei der Wiedertäufer, der nachdem er seit 1544 den in den Niederlanden und Niederdeutschland über seine Partei verhängten Verfolgungen entflohen war, unerkannt zu Basel unter dem Namen Joh. v. Bruck sich aufhielt, wo er 1556 starb. Wie gewaltig sich schon seit dem dritten Jahrzehnt des sechszehnten Jahrhunderts die antitrinitarischen Bestrebungen im Verein mit anabaptistischen

Sympathien zu regen begannen, welchen Anklang sie fanden bei einer grossen Zahl der Zeitgenossen, mit welcher Furcht sie die Gemüther der Männer erfüllten, welche bis dahin die Reformation vorwiegend geleitet hatten, erkennt man ohne Mühe, wenn man die Actenstücke jener Zeit einsieht, und die hieher gehörigen Aeusserungen in den Schriften besonders in dem Briefwechsel der Reformatoren vergleicht. Schon 1526 oder 1527 konnte Andr. Althamer eine eigene Schrift ausgehen lassen wider die neuen Juden und Arianer unter christlichem Namen, welche die Gottheit Christi verleugnen, und an die göttlichen Mysterien den Maassstab ihres Verstandes legen [2]; und die augsburgische Confession hielt es für nöthig, in ihrem ersten Artikel nicht nur die alten sondern auch die neuen Samosatener zu verdammen, welche das Wort und den Geist nicht für unterschiedliche Personen, sondern jenes für ein eigentliches gesprochenes Wort, diesen für eine göttliche Wirkung und Regung in den Geschöpfen erklärten.

Bald sollten indess die Angriffe des Antitrinitarismus auf das orthodoxe Bekenntniss eine drohendere Gestalt gewinnen. Der Mann, welcher den ersten systematischen und allseitig durchgeführten Angriff nicht nur auf die herrschenden trinitarischen und christologischen Vorstellungen, sondern auch auf andere Hauptpuncte der damaligen orthodox protestantischen Theorie und Praxis unternahm, war Mich. Servet, ausgezeichnet durch die Schärfe seiner Dialectik verbunden mit einem wirklich speculativen Talent. Seine Schriften, unter ihnen die bedeutendsten die sieben Bücher über die Irrthümer der Trinität und die Wiederherstellung des Christenthums [3],

[2] „Das unser Herr Christus Jesus wahrer Gott sei, Zeugniss der heiligen Geschrifft, wider die neven Juden und Arianer, Unter Christlichen Namen, welche die Gottheit Christi verleugnen, durch Andream Althamer."

[3] De Trinitatis erroribus ll. VII. 1531. — Dialogorum de Trinitate Libri duo mit einem Anhang De justitia Regni Christi capp.

zeigen ein seltenes Gemisch von Rationalismus, Mystik und Speculation. Der Eindruck den sie machten war tief genug, um das Leben ihres Verfassers lange zu überdauern. Von Geburt ein Spanier, seinem Beruf nach ein Arzt, hatte er Frankreich, die Schweiz und das südliche Deutschland zum Schauplatz seiner Wirksamkeit gemacht. Mit mehreren der schweizerischen Reformatoren stand er in persönlichen Beziehungen, und besonders Calvin ward von ihm mit brieflichen Anfragen und Zumuthungen gequält, bis endlich dieser, müde der erfolglosen Bemühungen den Unverbesserlichen zu bekehren den Briefwechsel abbrach und es gegen seine Freunde kein Hehl hatte, dass er seinen Gegner falls er in seine Hände fiele nicht mit dem Leben davon kommen lassen würde [4]). Das Erscheinen der „Wiederherstellung des Christenthums" war die Veranlassung zu Servets Untergange. Auf eine Denunciation von Genf aus in Vienne, seinem damaligen Aufenthaltsort angeklagt und verhaftet, rettete er sich durch die Flucht. In der Absicht sich nach Italien zu begeben, ward er bei der Durchreise in Genf, wo er länger als nöthig verweilte, auf Calvin's Betrieb verhaftet und bestieg am 27sten October 1553 für seine religiöse Ueberzeugung den Scheiterhaufen, nachdem ihm Calvin vergeblich die Gnade des Schwerdtes zu erwirken getrachtet hatte. Das tragische Ende Servets liefert den Beweis, wie wenig der Geist des Protestantismus noch dahin gelangt war, das Leben von den katholischen Reminiscenzen zu reinigen. Denn nicht etwa als ein isolirt stehendes Urtheil hat man den Todesspruch über Servet zu betrachten, welches dem damaligen Protestantismus im Allgemeinen nicht zugerechnet werden könnte, und nicht

quatuor. 1532. — Christianismi Restitutio. 1553. — Den ausführlicheren Titel dieses Werks findet man bei Sand, Mosheim, Bock, Trechsel, wo überhaupt das Nähere zu vergleichen ist.

[4]) Brief an Farel vom 7ten Febr. 1546 bei Trechsel I, p. 119: „Nam si venerit, modo valeat mea auctoritas, virum exire nunquam patiar."

blos auf Calvin's Namen lastet der schwere Vorwurf. Schon lange vor dem Tode Servets hielt Bucer ihn würdig, dass ihm die Eingeweide herausgerissen würden, Beza und Bullinger vertheidigten das Verfahren Calvin's, und dass auch die lutherische Kirche nicht fehle, bezeichnete der „milde" Melanchthon das genfer Bluturtheil als einen gerechten Spruch. Mag man auch zur Entschuldigung auf die noch unvollkommene Einsicht des Zeitalters und eine Jahrhunderte lange Gewohnheit sich berufen: die Entschuldigung reicht nicht aus; Protestanten mussten das Bewusstsein haben, dass die ganze Existenz der Reformation nur auf dem Bruch der Gewaltpraxis in Glaubenssachen beruhe; sollte *hier* die äussere Gewaltanwendung in den Schein des Rechtes eingekleidet werden, so durfte man sich von protestantischer Seite auch nicht ferner beklagen, wenn Rom die Abtrünnigen mit Feuer und Schwerdt bestrafte. Doch zur Ehre des Zeitalters sei es gesagt: es gab nicht wenige hellsehende und freisinnige Männer, welche die blutige Maassregel, wie überhaupt alle Gewaltanwendung gegen Häretiker, als eine Verletzung des evangelischen Geistes und als einen Rückfall auf den alttestamentlich gesetzlichen katholischen Standpunct auf das Entschiedenste missbilligten. Aber der grosse Grundsatz der Glaubensfreiheit, den man heut zu Tage auf protestantischem Gebiet in der Theorie wenigstens nicht mehr anzufechten wagt, musste sich damals erst die Anerkennung erkämpfen, und trug seinen Vertheidigern von den starren Anhängern des Herkommens nichts ein als den Vorwurf des religiösen Indifferentismus, ja des Atheismus.

Als die Kunde von Servet's schmählichem Ende sich von Genf aus verbreitete, war das antitrinitarische Element in der Schweiz bereits zu einer bedenklichen Stärke und Verbreitung gelangt. Von jenseits der Alpen war der unerwartete Zuwachs gekommen; ganze Schaaren von Anhängern der Reformation hatten den heimathlichen Boden Italiens verlassen und in den benachbarten Thälern der Schweiz eine Zuflucht gesucht vor der vernichtenden Verfolgung, mit welcher Rom die Reformation in Italien erdrückt hat.

Schon früh, wenige Jahre nach dem ersten Auftreten Luther's in Wittenberg [5]) hatte die Reformation in Italien bereits Eingang gewonnen. Sie verbreitete sich rasch; denn der Boden war dafür geebnet: die kirchlichen Missbräuche waren gerade hier auf die höchste Höhe gestiegen, und an Erkenntniss derselben fehlte es nicht. Seit der letzten Hälfte des funfzehnten Jahrhunderts hatte der Geist des classischen Alterthums ein neues Leben in Italien begonnen. Er hatte wenigstens dem gebildeteren Theil der Bevölkerung die Augen geöffnet über die herrschende Barbarei und die unerträglichen Missbräuche, welche die kirchlichen Zustände entstellten. Aber wie es zu geschehen pflegt, die Erkenntniss der Vergehen, deren sich die Kirche schuldig gemacht hatte, hatte eine beklagenswerthe Entfremdung gegen alles kirchliche und religiöse Leben überhaupt in ihrem Gefolge. In keinem Lande war die Gleichgültigkeit ja die Verachtung gegen alle Religion so gross, wie in Italien zu Ende des funfzehnten und Anfang des sechszehnten Jahrhunderts; und die humanistischen Studien dienten häufig genug als Waffe gegen die Religion. Indifferentismus und Atheismus waren neben einer zügellosen Sittenlosigkeit bis in die obersten Regionen der Kirche eingedrungen, und was von ihren höchsten Würdenträgern erzählt wird, beweist wenigstens auch wenn es nicht wahr wäre, doch wessen sie von den Zeitgenossen fähig geachtet wurden. Bei diesem Zustande der höhern Schichten der Gesellschaft konnte man eine Begünstigung der Reformation durch dieselben nur erwarten, so lange keine Gefahr damit verbunden und anderweitige Interessen dadurch nicht verletzt wurden. Sobald ein solcher Conflict eintrat, zog man es vor, in der Kirche zu bleiben, welche nicht minder über Ehrenstellen und Gunstbezeugungen als über Galgen und Scheiterhaufen gebot, im Uebrigen aber tolerant genug war, sich

[5]) Vergl. Thom. M. Crie's Geschichte der Fortschritte und Unterdrückung der Reformation in Italien, übers. von Friederich. 1829. p. 33 ff.

mit einem äusserlichen Bekenntniss zu begnügen. Die Theilnahme der höchsten Stände an den reformatorischen Bestrebungen in Italien ist im Ganzen genommen unbedeutend gewesen; es mangelte ihnen das religiöse Interesse, während dagegen die untersten Schichten der Gesellschaft der erforderlichen Bildung entbehrten. Ihren Hauptsitz hat die Reformation in Italien unter den gebildeten Mittelclassen insbesondere der Städte gehabt. Aber auch hier gewann sie bald einen anderen Charakter als in Deutschland und der Schweiz. Der durch das Studium des Alterthums geweckte und geschärfte Forschungsgeist verbunden mit der natürlichen Lebendigkeit und Beweglichkeit des italienischen Charakters liess sich an den mehr das Practische betreffenden Veränderungen der deutschen und schweizerischen Reformation nicht genügen; unter den Anhängern der Reformation in Italien gewann eine Richtung, welche man diesseits der Alpen nur mit Mühe niedergehalten hatte, von Tage zu Tage mehr Boden. Die Tendenz dieser Richtung ging auf eine radicale Umgestaltung des kirchlichen Thatbestandes, und zwar der Theorie nicht minder als der Praxis. Auch hier entwickelte sich Alles nur allmälig und ungleichmässig. Doch liegt es in der Natur der Sache, dass die Gleichgesinnten sich bald zusammenfanden und in engeren Vereinen jene weitere Ausdehnung der Reformation zum Gegenstand ihrer Untersuchungen machten. Dass hier alsbald der Gang der Debatten auf die Hauptmysterien des katholischen Lehrbegriffs, wie das Dogma von der Dreieinigkeit, von der Gottheit Christi, Satisfaction und Anderes geführt ward, wird man nur natürlich finden, wenn man bedenkt, wie wenig diese Lehren noch zu einer das Denken befriedigenden Form gelangt waren. So betrachtet erscheint die Nachricht von gewissen Zusammenkünften bei Vicenza, wie sie sich in ihrer ursprünglichen Gestalt bei Andr. Wiszowaty findet [*], nicht nur vollkommen unverfäng-

[*]) Narratio compendiosa, quomodo in Polonia a Trinitariis Reformatis separati sint Christiani Unitarii, Auctore Andr. Wissowatio, als

lich, sondern sogar als ziemlich wahrscheinlich. Wenn Sand zu der Trinitätslehre noch das Satisfactionsdogma und Anderes dergleichen hinzufügt [7]), so kann auch darin noch nichts Unwahrscheinliches gefunden werden. Vielmehr ist es gar nicht wahrscheinlich, dass bei jenen Zusammenkünften die Trinitätslehre allein den Gegenstand der Discussion gebildet haben wird; vielmehr sobald einmal das Bewusstsein des Gegensatzes zur Kirchenlehre erwacht war, so wird der Angriff auch sogleich auf mehrere Puncte derselben gerichtet sein; nur darf man sich die Sache nicht etwa so vorstellen, als ob die Opposition gegen das kirchliche Dogma schon einen durchaus bestimmten Charakter an sich getragen und auf einer bestimmten positiven Grundanschauung beruht hätte, der späteren socinianischen, wie der socinianische Geschichtschreiber Lubieniecki die Sache darstellt, was indess auch in Wiszowaty's und Sand's Nachricht gar nicht liegt. Vielmehr wird der Eine diese, der Andere jene Seite des kirchlichen Lehrbegriffs angegriffen haben, der Eine wird weiter der Andere weniger weit in der Bestreitung gegangen sein, wie dies bei der Bildung einer neuen Anschauungsweise zu gehen pflegt. Dass nun ein Dogma wie die Trinitätslehre besonders Gegenstand einer allgemeinen Theilnahme werde gewesen sein, liegt in der Natur

Anhang zu Sand's Bibl. Antitrin. p. 209: „Circiter annum a Christo nato 1546 in Italiae ditione Veneta apud Vincentiam de religionis negotio colloquia atque collegia sunt inchoata a sociis fere 40: qui receptam de Deo Trino opinionem in dubium revocarunt. E quibus quum duo, Julius Trevisanus et Franciscus de Ruego, capti Venetis essent suffocati, caeteri ob discrimen Italia excedentes partim sub Turcarum se imperium, ubi cujusvis religionis libertas permittitur, contulerunt, Thessalonicam et Damascum profecti; partim in Helvetiam. — Horum praecipuus fuit Laelius Socinus Senensis etc."

[7]) Bibl. Antitr. p. 19 unter Lael. Socinus: „Circa annum 1546 instituerat cum sociis suis iisdem Italis, quorum numerus quadragenarium excedebat, in Veneta ditione collegia colloquiaque de religione, in quibus potissimum dogmata vulgaria de Trinitate ac Christi Satisfacione hisque similia in dubium revocabant."

der Sache; allein wenn man bedenkt, wie eng dasselbe durch die Lehre vom Gottmenschen mit dem Dogma von der Genugthuung verbunden war, wie besonders in der Scholastik das Letztere nach allen Seiten hin ventilirt und ausgebildet worden, so dass es eine nicht geringe Stellung in dem kirchlichen Dogmencyclus einnahm, so erscheint hier Sand's Nachricht, dass die Genugthuungslehre neben dem Trinitätsdogma einen Hauptgegenstand der Besprechungen gebildet habe, in so hohem Maasse als wahrscheinlich, dass die Wahrscheinlichkeit von der Gewissheit hier nur wenig verschieden sein dürfte *). — Weniger zuverlässig erscheint dagegen Sand's Nachricht hinsichtlich der Namen der Theilnehmer an jenen Versammlungen und ihrer Stiftung durch Laelius Socinus, welche letztere Nachricht sich indess leicht aus einem Missverständniss erklärt, wenn man annimmt, dass die Quelle, welcher Sand folgte, Laelius nur als den Ausgezeichnetsten unter den Theilnehmern bezeichnet, wie es auch bei Wiszowaty geschieht. Lubieniecki endlich hat die collegia vicentina augenscheinlich mit socinianischem Auge angesehn und geschildert **). — Aehnliche Zusammenkünfte mögen auch in anderen Theilen des Landes gehalten sein, nur dass wir von denen zu Vicenza gerade deshalb ausführlichere Nachricht erhalten haben, weil sich daran die bedeutendsten der später als Antitrinitanier berühmten Männer betheiligten, ohne dass man indess zu der Annahme genöthigt wäre, dass sie Alle zu derselben Zeit dem Verein angehörten. Auch wissen wir gerade von Vicenza, dass daselbst die Sache des Protestantismus eine besondere Bedeutung gewonnen hatte. Dass übrigens im Venetianischen — Vicenza stand damals unter der

*) Dies gegen Trechsel, dem ich indess hinsichtlich seines Resultats über die Collegia Vicentina im Wesentlichen beistimme. Trechsel hat diesem Gegenstande einen eigenen Excurs gewidmet, wo die Sache mit einem sehr richtigen historischen Takt, und wie es mir scheint, abschliessend erörtert ist; a. a. O. II. p. 391 ff. — Vergl. indess dagegen Heberle, Stud. u. Kritik. 1846. 1.

**) Hist. ref. Polon. p. 38 ff.

Oberhoheit Venedigs — schon früh antitrinitarische Meinungen verbreitet waren, erhellt aus dem bekannten Brief Melanchthon's an den venetianischen Senat vom J. 1538, worin der Senat ermahnt wird, den durch Servet's Werk hervorgerufenen Sympathien zu steuern [10]). Wie wenig indess seine Ermahnungen gefruchtet haben, zeigt ein Brief an Camerarius vom J. 1545, in welchem er sich beklagt, dass die Theologie der Italiener voll platonischer Theorien sei, und sich dahin äussert, dass es nichts Leichtes sein werde, sie von dieser eitlen Wissenschaft, in die sie so verliebt seien, zur Wahrheit und zur einfachen Auslegung zurückzubringen [11]).

Die strengeren reactionären Maassnahmen, durch welche Rom seit den vierziger Jahren des sechszehnten Jahrhunderts dem Umsichgreifen der Reformation in Italien Schranken setzte und sie in kurzer Frist erdrückte, trafen die Antitrinitanier nicht minder als die andern Anhänger des Protestantismus. Doch scheint der antitrinitarische Verein zu Vicenza durch seine Heimlichkeit geschützt bis um die Mitte der funfziger Jahre den Verfolgungen entgangen zu sein. Unter denen, welche schaarenweise ihr Vaterland um des Glaubens willen verliessen, waren auch eine Menge von Männern, welche sich mehr oder weniger zu antitrinitarischen Ansichten bekannten, ohne dass indess schon irgend wie ein fester Typus derselben ausgebildet gewesen wäre. Die meisten von ihnen fanden mit den anderen protestantischen Flüchtlingen diesseits der Alpen in der Schweiz eine Zuflucht. Hier begann nun das antitrinitarische Element, versetzt mit einer starken anabaptistischer Beimischung, sich immer entschiedener von dem orthodoxen protestantischen Typus loszutrennen, während in Italien eine solche Trennung wegen des Druckes dem die Antitrinitanier nicht minder wie die andern Protestanten ausgesetzt waren, noch nicht erfolgt war. Ueber den mannichfaltigen Wirren und Bewegungen, welche durch die ita-

[10]) Bock Hist. Antitrin. II. p. 407.
[11]) M. Crie a. a. O. p. 149.

lienisch-antitrinitarische Oppositionspartei in der Schweiz hervorgerufen wurden, finden wir die Namen eines Camillo Renato, Franc. Negri, Pet. Paul. Vergerio, Bernard. Ochino, Lelio Sozzini, Matteo Gribaldo, Georg Biandrata, Val. Gentile, Paul Alciati besonders hervortretend. Zu den ausgezeichnetsten Männern dieser Richtung gehört unstreitig neben Bern. Ochino, dem gewaltigen Kanzelredner und tiefsinnigen Theologen, Lelio Sozzini. Geboren zu Siena im J. 1525, von vornehmer Familie, die sich besonders auf dem Gebiete der Rechtsgelehrsamkeit ausgezeichnet hatte [12]), fand Lelio bei frühreifer Entwicklung in seinen juristischen Studien die erste Veranlassung zur Skepsis, indem seinem durchdringenden Scharfsinn die völlige Haltlosigkeit des damaligen Zustandes der Rechtswissenschaften nicht entgehen konnte. Zu dem Studium der Schrift, dem er sich alsbald zuwandte, brachte er ein durch die Behandlung juristischer Fragen geschärftes Urtheil und das Bestreben ohne Vorurtheil überall auf den Grund zu gehen, von dem Rechtsboden mit. Doch konnte nur ein falscher Pragmatismus die spätere theologische Anschauungsweise Lelios aus seiner anfänglichen juristischen Laufbahn herleiten wollen. In einem Alter von ein und zwanzig Jahren begab sich Lelio im J. 1546 nach Venedig und es ist nicht unwahrscheinlich, dass in diese Zeit seine erste Betheiligung an den Zusammenkünften zu Vicenza zu setzen ist, obwohl es nicht unmöglich ist, dass sich dieselbe bei seiner späteren Anwesenheit in Italien 1552—53 wiederholt hat. Die Sehnsucht nach Freiheit, für welche das Vaterland keine Befriedigung bot, verbunden mit der beweglichen Unruhe eines von Jugend auf genährten Forschungsgeistes trieb den Jüngling schon 1547 in die Fremde. Nach kurzem Aufenthalt in Graubündten fixirte er in Zürich seinen Aufenthalt, und hier so wie auf

[12]) Sein Vater war Mariano Sozzini der Jüngere zu unterscheiden von dem gleichnamigen Urahn der Familie, den schon Aeneas Sylvius als einen Mann feierte, dem die Natur nichts als die Gestalt versagt habe. Vergl. Bock. II. p. 573.

kleineren Ausflügen durch die Schweiz trat er mit den bedeutendsten Coryphäen der schweizerischen Reformation in Verbindung, unter denen er sich an den als Gelehrten wie als Menschen gleich ausgezeichneten frommen Antistes Bullinger mit besonderer Vorliebe anschloss. Mehrfache grössere Reisen brachten ihn auch mit den reformatorischen Männern anderer Länder in Verbindung; ein längerer Aufenthalt in Wittenberg erwarb ihm Melanchthon's Freundschaft und das J. 1551 benutzte er um nach einer Reise durch Oestreich und Böhmen auch die polnischen Reformatoren kennen zu lernen, eine Bekanntschaft die er 1558 auf eine nachhaltigere Weise erneute. Nachdem er sich vergeblich bemüht hatte, die Zurückgabe seines Vermögens zu erwirken, welches bei der Zersprengung seiner Familie zu Siena um diese Zeit von der Inquisition eingezogen war, lebte er von 1559 an ruhig zu Zürich und starb drei Jahre später daselbst in der Blüthe des Mannesalters. Lelio Sozzini durch Servet's Ende gewarnt begnügte sich seine Ansichten in Form von zweifelnden Fragen und scheinbar in der Tendenz eines Besseren belehrt zu werden den Führern der protestantischen Orthodoxie vorzulegen, und wusste den hie und da entstandenen Verdacht durch zweideutige Erklärungen zu beschwichtigen. Seine Zweifel betrafen die Dreieinigkeit, die Satisfaction, die Rechtfertigung, die Sakramente, die Auferstehung des Fleisches und Anderes, worüber es jener Zeit ein Verbrechen war, von der Orthodoxie abweichende Ansichten zu haben. Erst nach seinem Tode zeigte es sich besonders durch die Aufschlüsse, die uns sein Neffe Faustus gegeben, dass seine theologischen Ansichten in ihren Abweichungen von dem kirchlichen Lehrbegriff eine weit festere Gestalt mussten gehabt haben, als es nach der zweifelnden Form, in der er sie bei seinen Lebzeiten vortrug, scheinen konnte. Lelio konnte sich das Vergnügen nicht versagen, durch seine beständigen Zweifel die damalige Orthodoxie in Verlegenheit zu bringen, aber es fehlte ihm der Muth, für seine Ueberzeugung zum Märtyrer zu werden, und eine durch lange Uebung gesteigerte Gewandheit setzte

ihn in den Stand, seiner Neigung freien Lauf zu lassen, ohne seine Sicherheit zu gefährden.

Schon während Lelio's Lebzeiten war der Antitrinitarismus in der Schweiz allmälig erlegen. Die von Calvin geleitete energische Reaction der Reformirten Kirche, die wie Servet's Beispiel gezeigt hatte auch zu dem Aeussersten zu greifen sich nicht scheute, die eigene Uneinigkeit der antitrinitarischen Partei, welche eines festen Mittelpunctes entbehrte, um den sie sich hätte sammeln können, die Verbindung mit dem von der weltlichen Macht beständig beargwöhnten und bekämpften anabaptistischen Element: — Alles wirkte mit, um die Vernichtung des Antitrinitarismus in der Schweiz zu befördern, und als im September 1566 Val. Gentile in Bern das Blutgerüst bestiegen hatte, erweckte sein Fall verglichen mit dem Sturm, den Servet's Hinrichtung erregt hatte, nur noch eine geringe Theilnahme. Die Rolle, welche der Antitrinitarismus in der Schweiz gespielt hatte, war zu Ende [13]).

Die aus Italien nach der Schweiz übergesiedelten Häupter der antitrinitarischen Partei waren theils schon in der Schweiz durch den Tod ereilt, wie Lelio Sozzini und Matt. Gribaldo — er war 1564 an der damals herrschenden Pest gestorben, — theils hatten sie als sie die Unmöglichkeit einsahen, für ihre religiöse Ueberzeugung in der Schweiz Duldung zu erlangen, von Neuem den Wanderstab ergriffen, und streiften rastlos durch das mittlere Europa, glücklich wenn sie irgendwo einen ruhigen Winkel zum Sterben fanden. Nur in Polen schien ihnen ein besseres Gestirn aufgegangen zu sein, und hieher wandten sich daher auch von der Schweiz aus mehrere der bedeutendsten italienischen Antitrinitanier, unter ihnen ausser Gentile, welcher unvorsichtig genug nach der Schweiz zurückkehrte, ein Bern. Ochino, Georg Biandrata und Paul Alciati [14]).

[13]) Die ausführliche Darstellung der durch den Antitrinitarismus in der Schweiz veranlassten Bewegungen vergl. man bei Trechsel.

[14]) Occhino starb 1564 auch aus Polen vertrieben in Mähren; Alciati gegen 1565 zu Danzig, nicht wie ein allgemeines Gerücht ver-

In Polen hatte die Reformation bereits unter Sigismund I. Eingang und weite Verbreitung gewonnen. Schon im vorangehenden Jahrhundert hatten die böhmischen Lehren viele Anhänger auch in Polen, besonders unter dem Adel gezählt, den seine Privilegien vor Verfolgung schützten, und die schweren Beschuldigungen gegen die Geistlichkeit verbunden mit den weitgreifendsten Reformvorschlägen, wie sie von Joh. Ostrorog in der Ständeversammlung von 1459 proponirt wurden, sind ein Zeichen, welch' eine Sprache man sich schon damals gegen Rom und seine Diener erlaubte [15]). Die Opposition des Adels gegen die Geistlichkeit nahm zu, je weniger von Seiten der Letzteren zu gründlichen Reformen Anstalt gemacht wurde, und sobald daher durch die deutschen und schweizerischen Reformatoren die Bahn gebrochen war, gewannen ihre Ansichten in Polen mit reissender Schnelligkeit Eingang. Nicht nur fand die neue Lehre im Lande selbst ihre Verkündiger, sie ward nicht weniger gefördert durch den Besuch ausländischer Schulen und Universitäten, wo die Jugend des polnischen Adels grossen Theils ihre Bildung erhielt. Daher auch die Geistlichkeit schon 1534 vom König Sigismund I. ein Edikt zu erlangen gewusst hatte, welches den Polen den Besuch der ausländischen von der Ketzerei angesteckten Hochschulen untersagte, ein Verbot, welches von der Ständeversammlung nicht genehmigt ohne gesetzliche Kraft blieb, und 1543 vom Reichstag zu Krakau durch die förmlich ausgesprochene Erlaubniss des Gegentheils aufgehoben ward. Die mancherlei Verordnungen der Geistlichkeit und des Königs gegen die überhand nehmende Ketzerei scheiterten an der eifersüchtigten Wachsamkeit mit welcher

breitet war, als türkischer Renegat, vergl. Bock a. a. O. II. p. 468 f. Für Biandrata eröffnete sich dagegen alsbald in Siebenbürgen eine glänzende Laufbahn.

[15]) Bei Krasinski, Geschichte des Ursprungs, Fortschritts und Verfalls der Reformation in Italien; aus dem Engl. bearb. von Lindau. 1841. p. 35 f.

der Adel seine Privilegien wahrte. Immer mehr beschränkende und kränkende Verfügungen gegen die Geistlichkeit wurden erlassen, die Annaten abgeschafft, die Kirchengüter im J. 1544 der allgemeinen Grundsteuer unterworfen, und endlich im J. 1565 die Geistlichkeit in Criminalfällen der weltlichen Gerichtsbarkeit untergeordnet [16]).

Am meisten verbreitet, besonders unter dem Adel, war der Protestantismus des schweizerischen Bekenntnisses; der Lutheranismus hatte seine Anhänger besonders unter den Bürgern der Städte. Schon unter Sigismund I. finden sich indess unter den Reformirten Polens die Keime derjenigen ultraprotestantischen Richtung, welche sich überall bald theoretisch als Antitrinitarismus bald practisch als Anabaptismus manifestirte. In Krakau bestand ein Verein der angesehensten und gelehrtesten Männer, welcher anscheinend im Interesse des Katholicismus selbst eine reformatorische Wirksamkeit entfaltete, an seiner Spitze Franz Lismanini, Beichtvater der Königinn Bona und Provinzial des Franziskanerordens. In diesen Verein scheinen die antitrinitarischen Ansichten zuerst durch eine von aussen kommende Anregung Eingang gewonnen zu haben. Einer der Theilnehmer Andr. Modrezewski (Modrevius) berichtet, im J. 1546 sei ein Belgier Namens Spiritus, wohlbewandert wie es geschienen in der heil. Schrift, bei einem Gastmahl zugegen gewesen, welches von einem vornehmen Manne gegeben, nach Budzinski der dieselbe Geschichte berichtet, von Joh. Trzecieski, dem gelehrten Schüler des Erasmus. Vor dem Beginn des Mahles habe sich die Gesellschaft in der Bibliothek des Gastgebers umgesehen. Dem Belgier sei hier zufällig ein Gebete an die Dreieinigkeit enthaltendes Buch in die Hände gefallen und hievon habe er Anlass genommen, die Widersprüche der Dreieinigkeitslehre aufzudecken. Man sei zwar damals aus Gewissenhaftigkeit noch nicht näher darauf eingegangen und habe ein anderes Gespräch auf die Bahn gebracht, allein Modrezewski hat es

[16]) Krasinski a. a. O. p. 55 f.

selbst kein Hehl, wie sehr sein eigener Glaube an die Dreieinigkeit durch jene Bemerkungen erschüttert worden, und dass dies bei noch Mehreren der Fall gewesen berichtet Budzinski. Wer jener Belgier Spiritus gewesen, ist nicht mit Sicherheit auszumachen. Dass es Adam Pastoris gewesen, ist nur eine Vermuthung von Wiszowaty, von der wir nicht wissen worauf sie sich stützt [17]).

Dass offene Hervortreten und die selbstständige Constituirung der antitrinitarischen Partei fällt indess erst unter die Regierungszeit Sigismunds II. August, 1548—1572, des letzten Jagellonen. Von dem tiefgehenden Verderben der katholischen Kirche überzeugt und den anmassenden Prätensionen ihrer Geistlichkeit wenig günstig, aber ohne Vertrauen zu der durch innere Spaltungen zerrissenen Sache des Protestantismus hat er sein ganzes Leben lang zwischen dem Alten und Neuen geschwankt. Doch war seine Regierung der Sache des Protestantismus schon dadurch günstig, dass er seine Anhänger gewähren liess, ohne den fanatischen Zumuthungen der r mischen Partei Folge zu geben. Er gab der katholische Geistlichkeit den Rath, ihre Sache durch Gründe nicht durc Gewalt zu vertheidigen. Daher der unglaubliche Aufschwung den die Sache des Protestantismus unter seiner Regierung i Polen nahm. Der Senat bestand, wie dies selbst katholische Schriftsteller berichten, der Mehrzahl nach aus Ketzern und unter dem Ritterstande gehörten gerade die ausgezeichnetsten Männer zu den Anhängern der neuen Lehre [18]).

Unter Sigismunds II. Regierung traten nun auch die verschiedenen Elemente der polnischen Reformation, welche wäh-

[17]) Appendix zur Narratio compendiosa etc. bei Sand. Bibl. Antitr. p. 216 f. — Zeltner's Vermuthung, dass es der ältere (Eberhard) Geisteranus gewesen, stützt sich wie es scheint nur darauf, dass der jüngere (Johann) Geisteranus, Prediger zu Alcmar, 1619 entsetzt, der Freund des Ruarus den Namen Spiritus führte; vergl. Zeltner, Mart. Ruari aliorumque virorum doctorum Epistolarum selectarum centuriae duae, p. 503.

[18]) Krasinski a. a. O. p. 84.

rend der Herrschaft seines Vorgängers noch mehr oder weniger eine ungegliederte Masse gebildet hatten, in schärferen von einander gesonderten Umrissen hervor. Die Lutheraner auf der Rechten bildeten in Polen wie überall die exclusivste Partei des Protestantismus; in einem starren Dogmatismus befangen und von kleinlicher Eifersucht beherrscht schlossen sie sich ab gegen die Parteien des Centrums, die Reformirten und böhmischen Brüder, welche seit der Synode zu Kosminek 1555 einander die Bruderhand gereicht hatten; selbst als es nach manchen vergeblichen Bemühungen durch den Vergleich zu Sandomir 1570 endlich zu einer gegenseitigen Anerkennung der Lutherischen einerseits und der Reformirten und böhmischen Brüder andererseits gekommen war, war doch die Freundschaft von Seiten der Lutherischen immer eine sehr laue, und nur die Energie der reformirt böhmischen ei nebst der von Tage zu Tage offener hervortretenden ndigkeit, sich gegen die gemeinsamen Feinde an einu schliessen, konnte ein baldiges Zerfallen des eben ssenen Bundes verhindern. Die gemeinsamen Feinde nicht blos die Katholischen, obwohl diese allein Willen und die Macht hatten ihrer Feindschaft auf schem Wege Nachdruck zu geben; sondern in einen möglich noch schärfern Gegensatz stellte man sich zu Protestantismus der Linken, der antitrinitarisch-anabapschen Partei, welche von den Katholischen nicht minder, von Lutherischen, Reformirten, Böhmischen gehasst und chtet ward, während sie ihrerseits beständig bemüht war, e Einheit mit den Parteien des Centrums zu erhalten oder ieder herzustellen.

Werfen wir ehe wir daran gehen, die Entwicklung dieser Richtung in Polen näher zu verfolgen, die Frage auf, wie es gekommen, dass sie gerade hier zu einer Ausdehnung und Blüthe gelangte, wie nirgendwo sonst, so sind bei der Antwort verschiedene Momente in Betracht zu ziehen. Während nämlich die allgemeinen Bedingungen des Hervortretens dieser Richtung in Polen dieselben sein mussten, wie in allen

anderen von der Reformation berührten Ländern, so war doch zunächst der Charakter der polnischen Nation, unruhig und beweglich und allem Kühnen Ungewöhnlichen hold, einer Richtung, welche an den mehr als tausendjährigen Grundpfeilern des katholischen Dogmas zu rütteln wagte, unstreitig in noch höherem Grade günstig als der italienische. Kam die Bildung des polnischen Volks im allgemeinen der italienischen nicht gleich, so hatte doch der Adel theils durch seine Reisen und seinen Aufenthalt im Auslande theils durch die mannichfaltige Berührung mit ausländischen Gelehrten, welche grösstentheils als Flüchtlinge in Polen sich sammelten, vollkommene Gelegenheit, sich auf dem Niveau der Zeitbildung zu erhalten. In der That zeichnete sich der polnische Adel damaliger Zeit durch seine gelehrte und humanistische Bildung vor seinen Standesgenossen in manchen anderen Ländern auf eine sehr vortheilhafte Weise aus, und als nach Sigismunds II. Tode eine Gesandschaft polnischer Edelleute nach Paris ging, um Heinrich von Anjou die Nachricht der auf ihn gefallenen Königswahl zu überbringen, erregten die Polen durch ihre Bildung und Gelehrsamkeit am französischen Hofe, der damals nach de Thou's Zeugniss in der entgegengesetzten Weise excellirte, die allgemeinste Bewunderung [19]). So fehlten wenigsten bei dem polnischen Adel auch die humanistischen Bedingungen nicht, welche der antitrinitarischen Richtung in Italien so mächtigen Vorschub geleistet hatten. Dazu war nun in Polen die Macht der römischen Geistlichkeit bereits in einer Weise gebrochen, dass sie nicht daran denken durfte, dem Antitrinitarismus mit Feuer und Schwert entgegenzuwirken, während ihr in Italien die Macht nie so weit aus den Händen gewunden war, dass sie sich ihrer sobald sie nur ernstlich wollte, nicht wieder hätte bemächtigen können. War nun einerseits in Polen die Macht der römischen Geistlichkeit hinlänglich geschwächt, um von dieser Seite kein ernstliches Hinderniss besorgen zu lassen, so hatte man sich

[19]) Krasinski a. a. O. p. 172.

andererseits auch keinem protestantischen Typus so ausschliesslich zugewandt, dass dadurch die protestantische Orthodoxie zu einer Macht geworden wäre, die den verhassten heterodoxen Gegner im ersten Entstehen hätte ersticken können, wie dies in Deutschland und der Schweiz geschah. Denkt man sich dazu ein Land, in welchem die Presse gesetzlich — seit 1539 — keiner Beschränkung unterlag, und einen Adel, welcher auf dem Höhepunct der Zeitbildung stehend und allen Neuerungen geneigt auf seinen unermesslichen Besitzungen mit fast souverainer Gewalt herrschte [20]), so wird man das Urtheil nicht übertrieben finden, dass hier oder nirgends die antitrinitarische Richtung auf Erfolg zu hoffen hatte. Daher auch Viele der italienischen und deutschen Freidenker ihre Augen alsbald auf Polen warfen, wo ihnen ihre Bildung bei den Grossen des Landes eine gastfreie Aufnahme und ein williges Ohr sicherte, auch wenn sie nicht, wie dies häufig geschah, als Erzieher oder in anderen Functionen in die Dienste der Vornehmen traten.

Bald nachdem die Sache der Evangelischen (Reformirten) so weit gediehen war, dass sie die erste Synode hatten halten können — zu Pinczow im Palatinot Krakau im J. 1555 — fing auch die antitrinitarische Richtung sich geltend zu machen an, zunächst innerhalb der reformirten Kirche, bis sie nach Verlauf weniger Jahre stark genug war, sich selbstständig constituiren zu können. Als der Erste, welcher offen mit einem antitrinitarischen Bekenntniss hervortrat, wird Petr. Gonesius (Conyza) genannt, aus Podlachien gebürtig, zu Wittenberg und in der Schweiz gebildet, wo er vom Katholicismus zu dem reformirten Bekenntniss übertrat. Bei seinem Aufenthalt in der Schweiz scheint er durch das Studium von Servet's Schriften wie durch den Umgang mit den italienischen

[20]) Durch ein Reichstagsgesetz von 1556 hatte der Adel das Recht des freien Hausgottesdienstes erlangt, d. h. er konnte in seinem Hause jeden ihm geeignet scheinenden Gottesdienst einrichten, sofern er nur auf der Schrift als Grundlage ruhte, a. a. O. p. 111.

Flüchtlingen für die antitrinitarischen Ansichten gewonnen zu sein. In sein Vaterland zurückgekehrt legte er sodann der evangelischen Synode zu Secemin 1556 sein Glaubensbekenntniss vor, in welchem er sich im Wesentlichen zu einer arianischen Unterordnung des Sohnes unter den Vater bekannte. Die Einheit Gottes, die auch in den vier ersten Jahrhunderten von der Kirche festgehalten, ward besonders intonirt, und die Gottheit des Sohnes in Abrede gestellt, ohne seine Präexistenz zu leugnen. Die Trinität der Personen, Consubstantialität, Idiomencommunication und alle ähnlichen scholastischen Ausdrücke wurden als Fictionen des menschlichen Gehirns mit dem nicänischen und athanasianischen Symbol verworfen, um die Schrift und daneben das apostolische Symbol als die einzige Norm aufzustellen [21]). — Die Synode, sich selber nicht einig sandte Gonesius an Melanchthon, der sich indess vergeblich bemühte ihn von seinen Irrthümern zurückzubringen. Er musste Wittenberg in kurzer Frist verlassen, ohne dass ihm eine Disputation zu halten erlaubt wäre [22]). Nach Polen zurückgekehrt ging Gosenius bald noch weiter und begann seine Angriffe gegen die Kindertaufe zu richten. Im J. 1558 legte er einer Synode zu Brzesc in Lithauen eine Schrift gegen die Kindertaufe vor, in der er den Nachweis unternommen hatte, dass dieser Ritus weder der Schrift noch dem christlichen Alterthum noch der gesunden Vernunft angemessen sei. Er erregte damit einen fast allgemeinen Widerspruch; nur ein gewisser Hieron. Piescarski wagte es ihn zu vertheidigen, und den Gegensatz gegen die Trinitätslehre wie gegen die Wiedertaufe noch weiter zu motiviren. Dergleichen Verhandlungen dienten fast immer dazu, der antitrinitarischen und anabaptistischen Richtung einige neue Anhänger zu erwerben. Gonesius fand zahlreiche Gönner unter dem Adel; besonders Joh. Kiszka, der mächtige Starost von Samogitien [23]),

[21]) Lubieniecki, Hist. ref. Pol. p. 111 ff.
[22]) Bock a. a. O. I, 1. p. 107.
[23]) Ueber ihn vergl. Sand Bibl. p 82.

nahm sich seiner an und ernannte ihn zum Prediger in seiner Stadt Wengrow.

Während die Opposition gegen die Kindertaufe besonders durch Martin Czechowicz weiter fortgeführt ward, der später an die Spitze der anabaptistischen Partei trat, mit welcher F. Socinus zu kämpfen hatte, ward das antitrinitarische Element aus der arianischen Form, die es bei Gonesius noch gehabt hatte, mit immer grösserer Entschiedenheit zu der artemonitischen Form fortgebildet, welche auch die Präexistenz Christi leugnete und ihn wesentlich als Menschen gefasst wissen wollte. Der Einfluss der Italiener wirkte in dieser Richtung. Biandrata, welcher 1555 nach Polen gekommen und bald darauf zum Superintendenten der reformirten Kirchen in Klein-Polen gewählt war, wirkte unter der Aegide biblischer Ausdrucksweise gegen die Dreieinigkeit, und seinem Einfluss gelang es, den schon lange schwankenden Lismanini ganz auf die Seite der Antitrinitarier hinüberzuziehen [24]). Allein Calvin, der in Genf seinen Mann kennen gelernt hatte, verfolgte Biandrata durch schriftliche Denunciation auch in Polen, und dieser obwohl vom Fürsten Rad-

[24]) Lubieniecki a. a. O. p. 118. — Lismanini hatte anfangs in grosser Gunst beim Könige gestanden und war von ihm auf Reisen gesandt, mit dem ostensiblen Auftrage Bücher für die königliche Bibliothek anzukaufen, unter der Hand aber Erkundigungen über den damaligen Zustand der Reformation in Europa einzuziehen und dem Könige darüber zu berichten. Sein ohne Vorwissen des Königs erfolgter Uebertritt zum schweizerischen Bekenntniss sowie seine damit verbundene Verheirathung zogen ihm die Ungnade des Königs zu, dem es unangenehm war auf solche Weise öffentlich compromittirt zu werden. Erst 1556 konnte er nach Polen zurückkehren; aber seine Bemühungeu, die Gunst seines Fürsten wieder zu erlangen, obwohl von Calvin und den angesehensten polnischen Edlen unterstützt, waren vergeblich. Er begab sich später nach Königsberg an den Hof des Herzogs von Preussen, wo er gegen das J. 1563 durch häusliches Unglück in Wahnsinn verfiel und durch Selbstmord endete. Vergl. Sand Bibl. p. 34 f.

ziwil begünstigt, konnte nur durch ein im Wesentlichen trinitarisch lautendes Bekenntniss, welches er im J. 1561 einer reformirten Synode zu Pinczow übergab, den gegen ihn angeregten Verdacht abwenden [25]). Dass Biandrata dabei aufrichtig zu Werke gegangen, ist unmöglich, wenn das Bekenntniss so lautete, wie es Lubiniecki mittheilt. Wie wenig es Biandrata damit Ernst sein konnte, erhellt schon daraus, dass er bald darauf zum Zweck einer durch die Synode zu vermittelnden Aussöhnung mit Calvin die Bedingung stellte, es solle ihm erlaubt werden, Christum als Sohn des höchsten und ewigen Gottes zu bekennen und von *einem* Gott ohne weitere Auslegung zu reden, oder wenigstens das, dass er bei dem einfachen Wort Gottes und dem apostolischen Symbol bleibe. Biandrata benutzte bald darauf eine Gelegenheit Polen zu verlassen, und ging gegen 1563 als Leibarzt — er war seinem Berufe nach eigentlich Arzt — mit dem Fürsten Joh. Sigismund nach Siebenbürgen, wo er sich alsbald zu einem sehr einflussreichen und gewinnbringenden Stellung emporschwang [26]).

In gleichem Sinne gegen die Dreieinigkeit, wie Biandrata bei seiner ersten Anwesenheit in Polen wirkten mehr oder

[25]) Vergl. Lubien. p. 130. — Bock a. a. O. II, p. 475. — Die mancherlei Unklarheiten und Widersprüche, sowohl hinsichtlich des Zeitpunctes wann und des Ortes wo das Bekenntniss abgegeben, als hinsichtlich seiner Beschaffenheit hier näher zu erörtern, würde zu weit führen. Da Bock die Synodalacten vor sich hatte, so bin ich in der Angabe, dass die Synode 1561 zu Pinczow gehalten, ihm gefolgt.

[26]) Nach Joh. Sigismunds Tode kehrte er mit Stephan Bathory, bei dem er in gleichem Ansehn stand, nach Polen zurück. Achselträgerisch und schwankend, wie er von jeher gewesen zu sein scheint, liess er die Sache des Antitrinitarismus fallen, sobald er merkte, dass sie seinem seit seiner Erhebung auf den polnischen Thron vom Protestantismus abgefallenen Herrn zuwider sei. In der letzten Zeit seines Lebens lebte er nur dem Geize, und ward endlich von seinem Neffen ermordet, welcher nicht früh genug in den Besitz der reichen Erbschaft kommen konnte. Sein Todesjahr fällt zwischen 1585 und 1592.

weniger auch die andern Italiener ein Paul Alciati, Val. Gentile, Lelio Sozzini. Die Bewegung gewann immer mehr an Ausdehnung. Die Lehre, dass Christus nur nach seiner menschlichen Natur Mittler sei, mit welcher der Italiener Franc. Stancari um dieselbe Zeit die evangelische Kirche Polens in Bewegung setzte [27]), war zwar nicht direct gegen die Dreieinigkeit gerichtet; aber die dadurch angeregten Streitigkeiten mussten nothwendig auf die Dogmen von der Dreieinigkeit und Person Christi zurückführen, und konnten daher nur dienen das Hervortreten der differenten Ansichten zu fördern. Bereits war der Angriff gegen die Dreieinigkeit auch auf den heil. Geist ausgedehnt. Remigius Chelmicki, ein angesehener Edelmann, hatte an die zu Pinczow im J. 1559 versammelte Synode ein Schreiben erlassen, in welchem er die Anrufung des heil. Geistes in Zweifel zog. Die erste Anregung dazu hatte vielleicht Petr. Statorius gegeben, der Aeltere [28]). Aus Thionville stammend hatte er in Genf unter Beza's Leitung studirt, war aber von Biandrata für den Antitrinitarismus gewonnen. 1559 in Polen angekommen ward er bald darauf Rector der Schule zu Pinczow. Er bestritt die Gottheit und Persönlichkeit des heil. Geistes, und erklärte ihn nur für eine Kraft und ein Geschenk Gottes, von Gott in den Herzen der Gläubigen gewirkt und einem Jeden nach

[27]) Stancari aus Mantua gebürtig hatte Italien gleichfalls um des Glaubens willen verlassen. 1551 ging er von Krakau, wo er Professor der hebräischen Sprache war, nach Königsberg, ward hier in die osiandrischen Händel verflochten, verliess Königsberg noch vor Verfluss eines Jahres, war dann kurze Zeit in Frankfurt a. d. O. angestellt, und trieb sich dann in Siebenbürgen, Ungarn und Polen herum, bis er in dem letzteren Lande gegen 1574 starb. Ueberall wohin er kam, machte er sich durch die Streitigkeiten, die er anfing, verhasst. Vergl. Planck, Gesch. des prot. Lehrbegriffs. Bd. IV. p. 449 ff.

[28]) Zu unterscheiden von seinem Sohn Petr. Statorius dem Jüngern, welcher unter dem Namen Stoinski von dem Reichstage als Adliger naturalisirt ward. Er war Prediger zu Luclawice und der intime Freund des F. Socinus.

Belieben verliehen. Im J. 1559 war auch Georg Schomann einer der tüchtigsten und talentvollsten der älteren Antitrinitarier, aus Ratibor gebürtig, nach Polen, wo er sich schon früher aufgehalten hatte, von Wittenberg aus zurückgekehrt. Im vertrauten Umgang mit Petr. Statorius, Lismanini, Biandrata, Ochino war er gleichfalls dahin gelangt, die Dreieinigkeit im kirchlichen Sinne zu verwerfen und in der Kindertaufe eine menschliche nicht eine göttliche Einrichtung zu erkennen [29]).

Der Hauptsitz des Antitrinitarismus war damals noch zu Pinczow, wo er sich auf den jährlich oft mehr als einmal daselbst versammelten reformirten Synoden mehr und mehr bemerklich machte. Die Häupter der Reformirten wurden bereits aufmerksam, und um dem mehr und mehr um sich greifenden Abfall zu steuern, erliess unter Joh. Laski's und Sarnicki's Vorsitz die Synode zu Pinczow 1559 die Verfügung, dass die Prediger hinsichtlich ihrer Ansichten über Gott und die Dreieinigkeit einer Prüfung zu unterwerfen seien. Allein die Verfügung scheint wenig gefruchtet zu haben, und hat wahrscheinlich gar nicht vollzogen werden können. Schon 1561 war die antitrinitarische Partei stark genug, um auf der Synode den Beschluss durchzusetzen, dass sich die Prediger der philosophischen und nicht schriftmässigen Bezeichnungen Trinität, Wesen, Zeugung, Ausgang u. s. w. enthalten und sich dagegen an die Redeweise der Schrift und des apostolischen Symbols halten sollten [30]).

Dass auch dieser Beschluss, der später noch einmal wiederholt ward, den völligen Ausbruch des Zwiespalts nicht mehr zu hindern vermochte, bedarf kaum einer Bemerkung. Dergleichen Henotika haben noch immer ihren Zweck verfehlt, wo ein dogmatischer Gegensatz im Entstehen war. Gregor Pauli, von italienischer Abstammung doch in Polen geboren, war nach Biandrata's Abgange Prediger der refor-

[29]) Georg. Schomanni Testamentum, angehängt an Sand's Bibl. p. 193 f.

[30]) Lubieniecki a. a. O. p. 131.

mirten Gemeinde zu Krakau geworden. Anfangs durch Gonesius für die antitrinitarische Richtung gewonnen, ging er bald über diesen hinaus und liess die Präexistenz Christi fallen. Kühn durch den Schutz des Ritters Stanisl. Cikowski, krakauischen Erzkämmerers und nachherigen Castellans von Biecz, trug er seine antitrinitarischen Ansichten ziemlich unverhüllt selbst auf der Kanzel vor. Der rechtgläubige Theil der Gemeinde an ihrer Spitze Sarnicki, ein besonders durch Bonar, Castellan von Biecz protegirter Geistlicher, remonstrirte dagegen, und um die dadurch entstandenen Streitigkeiten beizulegen, ward ein Colloquium zu Rogow veranstaltet, wo die Gegner in Gegenwart mehrerer angesehener Edlen des Landes, eines Szafranecki, Stanisl. Lasocki, Hier. Philipowski, des Dichters Nicol. Rey und Anderer ihre Sache ausmachen sollten. Natürlich ward durch die Disputation nicht das Mindeste geändert: ein Jeder blieb bei seiner Meinung, und die Patrone und Kampfrichter erneuerten vergebens den Beschluss der Synode von Pinczow, dass die Geistlichen sich in ihren Predigten des Ausdrucks Trinität und anderer hieher gehöriger scholastischer Bezeichnungen in ihren Predigten zu enthalten hätten. Noch verschiedene Vereinigungsversuche fanden statt; allein die rechtgläubig reformirte Partei in Krakau, an Zahl überlegen und stark durch den Einfluss der mächtigen Magnaten — neben Bonar der um diese Zeit plötzlich starb, war es besonders noch Myszkowski, Palatin von Krakau — entsetzte Pauli, nachdem sie ihn als Häretiker verdammt hatte, und Sarnicki trat an seine Stelle. Zugleich wandte er sich an die mächtigen Gönner der reformirten Kirche in Polen, damit alle Prediger, welche den Vorrang des Vaters vor dem Sohne behaupteten, ihres Amtes entsetzt würden. Pauli blieb indess vor der Hand noch in Krakau, als Geistlicher der kleineren antitrinitarischen Partei, die durch Cikowski protegirt fortan sich selbstständig neben der Gemeinde reformirten Bekenntnisses constituirte [71]). Eine Versammlung von Anhängern

[71]) Pauli ging später, wie viele andere Antitrinitanier nach Rakow

der antitrinitarischen Ansichten zu Krakau erklärte das gegen Pauli eingeschlagene Verfahren für ungültig, und suchte in zweien von zwei und zwanzig Senioren und Geistlichen unterzeichneten Sendschreiben Pauli zu rechtfertigen und eine allgemeine Spaltung zu verhindern. Verfasser derselben war der Ritter Stanislaus Lutomirski, nach Felix Cruciger Superintendent der Kirchen von Klein-Polen [32]).

Aber die Erkenntniss des bestehenden Zwiespalts war schon zu tief eingedrungen. Was sich zu Krakau ereignet hatte, wiederholte sich an anderen Orten [33]), und endlich auf dem Reichstage zu Piotrkow (Petrikow), im J. 1565 kam es zu einem offen und entschieden erklärten Bruch zwischen den Reformirten und Unitariern. Den Magnaten und Edelleuten der verschiedenen Religionsparteien war eine grosse Anzahl ihrer Geistlichen gefolgt, und die unitarische Partei benutzte dies Zusammentreffen zur Veranlassung eines Colloquiums, um wo möglich den schon begonnenen Riss wieder zu heilen. Der Erfolg war der gerade entgegengesetzte. Von Seiten der Unitarier waren Gregor Pauli und Georg Schomann damals Prediger zu Lublin zu Collocutoren bestimmt, und eine Anzahl der angesehensten Edelleute dieser Partei, ein Joh. Lutomirski, Castellan von Sieradcz, Nicol. Sienicki, der sarmatische Demosthenes, Präsident der Abgeordneten des Ritterstandes auf dem Reichstag, Joh. Niemojewski, Richter zu Inowladislaw, der schon genannte Stanisl. Lutomirski, Hieron. Philipowski, Quästor des Palatinats Krakau, ein Stanisl. Lasocki, Erzkämmerer von Lenzik und Andere wohnten als Kampfrichter und Zeugen den Verhandlungen bei. Von

und starb in hohem Alter 1591 zu Pinczow, von mancherlei Leiden schon längst gebeugt und gebrochen.

[32]) Sand Bibl. p. 42. — Lubieniecki. p. 158 ff.

[33]) Im J. 1563 ward unter Zustimmung des Fürsten Nicol. Radziwil, Palatins von Wilna, eine antitrinitarische Synode zu Mordy in Podlachien gehalten, welche zwar das Wort Trinität aus Rücksicht auf einige Schwache noch beibehielt, im Uebrigen aber dasselbe nur als Menschen-, nicht als Gotteswort angesehn wissen wollte.

der entgegengesetzten Partei waren zu Sprechern ernannt Sarnicki und ein gewisser Discordia, dessen Name zuerst bei den krakauischen Streitigkeiten genannt wird, Jac. Sylvius und noch ein paar andere unbekanntere Namen. Unter den Zeugen und Kampfrichtern befanden sich Joh. Firley, Palatin von Lublin und Krongrossmarschall, der mächtigste Mann im Reich, Joh. Tomicki, Castellan von Gnesen, Graf Jac. Ostrorog und Stanisl. Myszkowski, Castellan von Sendomir. Die Verhandlungen begannen mit einem Vortrage Pauli's, in welchem er die heil. Schrift als einzige Glaubensnorm, als den allein ächten lydischen Stein darstellte, an welchem alle Glaubensmeinungen zu prüfen seien. Schon das apostolische Symbol enthalte Manches von zweifelhafter Authenticität, wie die Höllenfahrt, die auch in manchen alten Exemplaren des Symbols fehle, und manche Puncte des dritten Abschnitts, die in der ältesten Glaubensregel nicht enthalten gewesen. Gleicher ja noch grösserer Nachsicht bedürfe das nicänische Symbol, dessen ὁμοούσιος der Schrift wie den ältesten Vätern unbekannt sei. Noch weiter von der ursprünglichen Wahrheit entferne sich endlich das athanasische Symbol, wie es denn auch von den Aposteln vorhergesagt sei, dass Irrlehren und Abfall vom Glauben kommen werde. Pauli's Vortrag schloss mit der Anrufung des einen Gottes, der allein gut, allein weise, allein allmächtig sei, des einen Mittlers Jesu Christi, durch den er uns aus der dichten Finsterniss erlöst habe, um uns fortan durch die Kraft seines Geistes zu regieren und uns endlich zu der ewigen Freude einzuführen. — Man disputirte einige Tage, ohne dass es der Gegenpartei mit einer Vereinigung Ernst gewesen zu sein scheint. Als definitive Antwort fasste sie endlich in einer Versammlung, zu welcher die Unitarier gar nicht zugezogen wurden, den Beschluss, alle Verhandlungen abzubrechen, und nahm sich nicht einmal die Mühe, den Gegnern Anzeige hievon zu machen. Des allmächtigen Firley's Einfluss scheint dies beleidigende und aller Sitte Hohn sprechende Verfahren veranlasst zu haben. Dazu war man bemüht, auch die Päpst-

lichen gegen die Unitarier aufzuhetzen, als gegen Lästerer der Dreieinigkeit und Feinde der christlichen Religion. Aber der Cardinal Hosius, mit Freuden eine Gelegenheit ergreifend, den Protestanten die Unzulänglichkeit ihres Schriftprincips fühlbar zu machen, erklärte, dass die Dreieinigkeit und die Kindertaufe aus der Schrift allein sich allerdings nicht erweisen lasse [34]). — So war der Bruch vollendet; fortan mieden die Reformirten alle Gemeinschaft mit den Unitariern, und wiesen alle von den Letztern auch später noch ausgehenden Vereinigungsversuche schroff von der Hand. Die Unitarier dagegen, von den Gegnern Arianer, Samosatener, auch Pinczowianer geschimpft bildeten fortan eine selbstständige Gemeinschaft, die ecclesia minor. Sie erhielt alsbald ihre eigene Verfassung, berief ihre eigenen Synoden und gründete ihre eigenen Schulen.

Indess bildete doch die antitrinitarische Partei damals in Hinsicht auf den Glauben noch nichts weniger als eine geschlossene Einheit. Zwar erschien im J. 1574 ein Glaubensbekenntniss der polnischen Unitarier in der Form eines Catechismus [35]), der allgemeinen Annahme noch durch G. Schomann verfasst; allein es war meistens in so allgemein gehaltenen Ausdrücken abgefasst, dass die sogleich näher zu erwähnenden Differenzen sich leicht damit vereinigen liessen. Der Catechismus behandelt in sechs Abschnitten die Lehren von Gott und Jesu Christo, von der Rechtfertigung, von der Kirchenzucht, vom Gebet, von der Taufe und vom Abendmahl. Von Gott wird, wie dies schon auf dem Titel hervortritt, besonders die Einheit urgirt, und von den göttlichen

[34]) Narratio comp. bei Sand. p. 212. — Lubien. p. 201 ff.

[35]) Catechesis et confessio fidei coetus per Poloniam congregati in nomine I. C. Domini nostri crucifixi et resuscitati. Deut. VI. Audi Israel, Dominus Deus noster, Deus unus est. Ioann. VIII. dicit Jesus. Quem vos dicitis vestrum esse Deum, est Pater meus. Typis Alexandri Taurobini, anno nati J. C. Filii Dei 1574. Zu Krakau erschienen, wie es aus der Unterschrift der Vorrede erhellt.

Eigenschaften nur seine Weisheit, Unsterblichkeit, Güte und Allmacht hervorgehoben. Die Christologie ist in allgemeine meist biblische Ausdrücke gefasst: Christus unser Mittler bei Gott, vormals den Vätern durch die Propheten verheissen und endlich in den letzten Zeiten aus David's Samen geboren, von Gott zum Herrn und Christ gemacht, d. h. zum vollkommensten Propheten, zum heiligsten Priester und unüberwindlichsten Könige, durch den er eine neue Welt geschaffen, Alles wieder hergestellt, mit sich versöhnt, zum Frieden gebracht und seinen Auserwählten das ewige Leben geschenkt hat. Der heil. Geist ist eine Kraft, dessen Fülle Gott der Vater seinem eingebornen Sohn unserm Herrn gegeben hat, damit wir angenommene Söhne aus seiner Fülle nehmen mögen. Die Rechtfertigung wird nicht nur als durch Christum ertheilte Lossprechung von der Sündenschuld und Strafe gefasst, sondern auch die Besserung des Lebens mit einbegriffen. Hinsichtlich der Kirchenzucht wird auf eine strengere Ausübung derselben gedrungen, widerspenstige Mitglieder sollen erst insgeheim dann öffentlich vor der Gemeinde ermahnt, und ist auch das vergeblich, ausgeschlossen werden; doch werden weltliche Strafen und Verfolgungen perhorrescirt. Die Taufe, welche nur an Erwachsenen zu vollziehen ist, ist das Ein- und Austauchen eines Menschen, der dem Evangelio glaubt und Busse thut, im Namen des Vaters, Sohnes und heil. Geistes, oder nur im Namen Christi, wodurch er öffentlich bekennt, dass er durch die Gnade des Vaters, im Blute Christi und durch die Wirkungen des heil. Geistes von allen Sünden abgewaschen sei, damit er nach Ablegung des alten Adams den himmlischen Adam anziehe mit der Gewissheit, nach der Auferstehung das ewige Leben zu erlangen. Im Abendmahl bekennt sich der Catechismus zu der zwinglischen Auffassung.

So unbestimmt und schwankend auch die Umrisse des damaligen Lehrbegriffs der polnischen Unitarier noch waren, wie man schon aus der vorangehenden kurzen Skizze des Catechismus erkennen kann, so treten doch zwei Puncte besonders scharf und deutlich hervor, der Gegensatz gegen

die kirchliche Trinitätslehre und der Widerspruch gegen die Kindertaufe, und es manifestirt sich eben darin, wie wenig das anabaptistische oder eigentlich antipädobaptistische Element damals schon von dem antitrinitarischen geschieden war. Doch waren die Unitarier, so einig sie in dem Gegensatz gegen jene beiden Puncte waren, viel weniger einig in dem, was sie an die Stelle setzen wollten. Hinsichtlich der Taufe schwankte man, wie dies insbesondere aus dem Synodalschreiben der Synnode von Wengrow im J. 1565 erhellt [36]), zwischen der mildern Ansicht, welche die Kindertaufe allerdings missbilligt, ohne indess die Anhänger derselben absolut zu verdammen, und ohne durch Wiederholung der Taufe die Kindertaufe factisch als schlechthin ungültig darzustellen, und der strengeren fanatischen, eigentlich anabaptistischen, welche in der Kindertaufe eine Institution des Antichrist sah, und von den wahren Mitgliedern der Kirche eine Wiederholung der Taufe verlangte, die freilich von diesem Standpunct aus nicht als eine Wiederholung erschien. Zu Wengrow war diese Partei noch in der Minorität [37]), allein seit der vollständigen Trennung der Unitarier von den Reformirten scheint sie in Polen mehr und mehr die Oberhand gewonnen zu haben, wie dies nicht nur daraus zu schliessen ist, dass uns die Wiedertaufe mehrerer der bedeutendsten älteren Unitarier ausdrücklich berichtet wird, sondern insbesondere aus dem Widerstande, den F. Socinus später in Polen fand, weil er sich einer nochmaligen Taufe nicht unterwerfen wollte. Bei den Streitigkeiten, welche über diesen Punct unter den unitarischen Gemeinden Polens und Lithauens ausgebrochen waren, sehen wir die Siebenbürger von einem freien gemässigten

[36]) bei Lubien. p. 180 f.

[37]) a. a. O. p. 182: „Ad haec mentio a nonnullis injecta, ut baptismus infantibus non conveniat, ita tanto minus quenquam baptizatorum in infantia opinari posse rite se baptizatum, quam rem rationibus et exemplis probatum ivere. Quibus quidem pauci praebuere assensum."

Standpunct aus die Beilegung des Zwiespalts versuchen. In mehreren Schreiben mahnten sie ab vom Streit über diese Sache. Sie klagten, dass man an den Taufritus die Seligkeit knüpfe und gewissermassen einen neuen dem Idol der ehernen Schlange ähnlichen Erlöser daraus mache. Die Taufe sei nur für die ersten Zeiten beim Uebertritt vom Judenthum und Heidenthum zum Christenthum angeordnet, nicht für die Kinder christlicher Aeltern, die ja auch schon als solche von den Aposteln als heilig bezeichnet würden. — Der Streit dauerte indess fort, bis es F. Socinus gelang, der milderen nicht eigentlich anabaptistischen Ansicht zum Siege zu verhelfen.

Noch weiter und schärfer gingen bei dem gemeinsamen Gegensatz gegen die kirchliche Trinitätslehre die Ansichten der Unitarier damals noch in theologischer und christologischer Beziehung auseinander. Auf dem rechten Flügel, der orthodox kirchlichen Auffassung zunächst, standen Diejenigen, welche in arianischer Weise eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater lehrten, ohne indess seine Präexistenz, überhaupt die übermenschliche Seite seines Wesens zu negiren, vermöge deren er schon vor seiner Geburt aus der Maria existirte und mit dem Vater die Welt schuf. Diese Richtung, welcher ausser dem schon früher genannten Gonesius noch unter Anderen ein Joh. Niemojewski und Mart. Czechowicz, zugleich Anhänger der Wiedertaufe, angehörten, erhielt seit 1567 einen heftigen und ungestümen Vorkämpfer an Stanisl. Farnowski (Farnovius, auch Farnesius), nach welchem sie den Namen der Farnovianer zu führen pflegt. Das Centrum der Unitarier dagegen ein Greg. Pauli und Georg Schomann an der Spitze verwarf mit der wesentlichen Gottheit Christi auch seine Präexistenz und liess sein Dasein erst mit der Geburt aus der Jungfrau beginnen. Ihnen war Christus wesentlich ein Mensch, der indess seit seiner Erhöhung göttlich zu verehren ist. Bald nach der Trennung der Unitarier von den Reformirten brach unter ihnen selbst der Zwiespalt über diesen Punct aus. Ein Colloquium auf einer Synode zu Lankut führte zu keinem Resultat, und jede der Parteien blieb bei

ihrer Ansicht. Dasselbe Resultat hatte eine noch im nämlichen Jahre 1567 zu Skrzynna gehaltene Synode. Zwar ward hier ausgemacht, dass die theoretische Differenz im Practischen auf das gute Einvernehmen der Unitarier keinen Einfluss üben sollte: aber Farnowski fuhr fort, die Gegenpartei in heftigen Schriften anzugreifen und die gegenseitige Erbitterung zu vermehren. Die Halbheit dieses Standpunctes konnte sich indess neben der Consequenz der unitarischen Hauptpartei nicht behaupten; seine bedeutendsten Anhänger unter ihnen ein Czechowicz und Niemojewski traten im Verlauf des Streits zu den Letzteren über; besonders seit F. Socinus die Führung des Centrums übernommen hatte schmolz Farnowski's Anhang immer mehr zusammen und löste sich endlich mit seinem Tode — nach 1614 [38]) — vollends auf.

Härter war der Kampf mit den Ultras der Linken. War nämlich Christus wesentlich Mensch, und nicht Gott, so schien es nur eine Consequenz zu sein, wenn man behauptete, dass Christo keine göttliche Verehrung und Anbetung gebühre. Diese Consequenz ward nun in der That von einer nicht unbedeutenden Partei der Unitarier gezogen. An der Spitze dieser Partei stand in Polen Simon Budny, in Siebenbürgen Franz Davidis. Der Erstere ein Masovier, ein gelehrter Mann — er war Verfasser einer sehr beliebten polnischen Bibelübersetzung [39]) — war Anfangs unter dem Patronat des Fürsten Nicol. Radziwil Geistlicher zu Klecz, dann zu Losc unter dem Schutz Joh. Kiszka's Castellans von Wilna. Ausser seinem Widerspruch gegen die göttliche Verehrung Christi scheint er auch die übernatürliche Geburt desselben geleugnet zu

[38]) Im J. 1614 war er noch unter den Lebenden, wie es aus dem Diarium Val. Schmalz's erhellt, der in diesem Jahre eine Zusammenkunft mit ihm hatte; vergl. Zeltner Hist. Crypto-Socinismi Altorf. I, p. 1201.

[39]) Sie erschien im J. 1572 zu Czaslau. Im J. 1563 war zu Brzesc in Lithauen auf Kosten des Fürsten Nicol. Radziwil die erste polnische Uebersetzung der gesammten Bibel erschienen. Vergl. Lubien. p. 170.

haben, welche gleichfalls nur eine weitere Consequenz der wesentlichen Gottheit Christi war [40]). Er ward auf einer Synode zu Luclawice 1582 von den polnischen und lithauischen Unitariern entsetzt, suchte sich indess später der herrschenden Partei zu nähern. Auf die Energie mit welcher zu Luclawice gegen Budny verfahren ward, war ohne Zweifel das Ansehen des damals schon in Polen befindlichen Faustus Socinus so wie die nicht lange zuvor erfolgte Katastrophe des Davidis in Siebenbürgen nicht ohne Einfluss. In Siebenbürgen nämlich hatten die Unitarier durch Biandratas Protection rasch an Bedeutung und Verbreitung zugenommen. Die Reformirten, durch seinen Einfluss mannichfach verletzt und zurückgedrängt, hatten sich nach mehreren fruchtlosen Unionsversuchen 1568 nach der unter königlicher Autorität gehaltenen Synode zu Weissenburg von den Unitariern losgesagt [41]), welche Letztere, vom König Johann II. und vielen Magnaten begünstigt, an Franz Davidis, einem siebenbürgischen Sachsen einen eigenen Superintendenten erhielten. Ihre Hauptsitze waren Weissenburg (Alba Julia) und besonders Klausenburg, wo sie im J. 1571 grosse Freiheiten für Kirchen und Schulen erlangten. Unter der Regierung Stephan Bathory's und seines Bruders Christoph wurden zwar die Unitarier in Siebenbürgen nicht mehr in dem Maasse begünstigt wie vorher, allein sie nahmen doch an der allgemeinen den dissentirenden Religions-

[40]) Sand Bibl. p. 54 sagt von ihm nur: „Delapsus est in opinionem de Christo Domino divino cultu non honorando et nonnulla alia Semijudaizantium dogmata," unter welchen letzteren auch die Verwerfung der übernatürlichen Erzeugung Christi wohl mit einzubegreifen ist. Wenigstens wird den Budneisten die Leugnung derselben vorgeworfen. Epistol. de vita Andr. Wissowatii angehängt an Sand's Bibliothek, p. 226.

[41]) Die Acten sind von Davids herausgegeben unter dem Titel: Brevis enarratio diputationis Albanae de deo trino et Christi duplici. Vergl. Beiträge zu der Nachricht von dem Zustand der Socinianer in dem heutigen Grossfürstenthum Siebenbürgen älterer und neuerer Zeiten in Walch's Neuester Religionsgesch. VII, p. 470 f.

parteien gesicherten Religionsfreiheit Theil. In den siebenziger Jahren brach unter ihnen der Streit über die Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit der Verehrung Christi aus; Davidis verfocht die Letztere, neben ihm ein Jac. Palaeologos, der gelehrte Grieche, einer freilich unverbürgten Sage nach aus dem Blut der byzantinischen Kaiser entsprossen [42]), ein Joh. Sommer, Rector der Schule zu Klausenburg, ein geborener Sachse aus Pirna, ein Adam Neuser, Math. Glirius und Andere [43]). Biandrata, schon aus anderen Ursachen mit Davidis unzufrieden suchte ihn vergeblich von jener extremen Ansicht zurückzuführen, welche unter der Regierung der Bathory's die Lage der Unitarier überhaupt compromittiren konnte. Um diese Zeit befand sich Faustus Socinus in Basel; der Ruf seiner dialectischen Gewandheit war nach Siebenbürgen gedrungen, und Biandrata glaubte dem Davidis keinen besseren Gegner stellen zu können. Faustus folgte dem ehrenvollen Ruf, begab sich im Herbst des J. 1578 nach Klausenburg, und ward bei Davidis einquartirt, um sich desto leichter mit ihm verständigen zu können. Der Aufenthalt dauerte vom November 1578 bis Mai 1579. Mehrere Disputationen wurden gehalten [44]); aber Davidis hartnäckig von Natur und stark durch die Consequenz seiner Ansicht leistete seinem Gegner siegreichen Widerstand. Als Biandrata sein Bekehrungswerk vereitelt sah, liess er den Hartnäckigen ins Gefängniss werfen, wo ihn noch in demselben Jahre der Tod erlöste. Sein beklagenswerthes Ende war das Signal zu einem offenen Schisma unter den siebenbürgischen Unitariern, indem sich die Nichtanbeter

[42]) Er ward 1581 oder 1582 auf Befehl des Kaisers Rudolph wahrscheinlich in Mähren gefangen genommen, nach Rom geführt, und bestieg dort im J. 1585 den Scheiterhaufen.

[43]) Ueber die Letzteren vergl. Bock.

[44]) Das Bedeutendste, was dort verhandelt ward, ward erst 1595 durch F. Socinus dem Druck übergeben. Es ist in die Werke desselben (II, 709 ff.) aufgenommen, und hat hier den Titel De Jesu Christi invocatione Disputatio, quam F. Socinus Senensis per scripta habuit cum Francisco Davidis a. 1578 et 1579.

(Non-adorantes) von der herrschenden Partei (den Adorantes) trennten. Unter den Ersteren zeichnete sich später noch Christian Francken aus, von Geburt aus der Altmark, anfangs Jesuit, dann Lutheraner, dann Unitarier gegen 1584, wo er Rector der Schule zu Chmielnik, und bald darauf bis gegen 1590 Lector zu Klausenburg. Auch mit ihm disputirte Faustus — im J. 1584 — ohne ihn zu überzeugen [45]). Francken starb zu Prag in den Schooss der allein seligmachenden Kirche zurückgekehrt gegen das Ende des Jahrhunderts.

Es ist im Verlauf der bisherigen Darstellung schon mehrfach des F. Socinus Erwähnung gethan: sein Auftreten in Siebenbürgen und Polen bezeichnet den Anfang eines neuen Entwicklungsstadiums des Unitarismus; der unbestimmte schwankende in einer grossen Mannichfaltigkeit von Erscheinungsweisen sich verlierende Typus weicht einer bestimmten scharf ausgebildeten Form: der Unitarismus wird zum Socinianismus.

Fausto Sozzini oder, wie wir ihn des gewohnteren Klanges halber fortan nennen werden, Faustus Socinus, war im J. 1539 zu Siena geboren [46]). Sein Vater war Alexander Sozzini, Lelio's älterer Bruder; von mütterlicher Seite war er mit dem alten und berühmten Geschlecht der Piccolomini verwandt. Früh verwaist genoss er nur eine nachlässige Jugendbildung, und was er lernte, hatte er mehr seinen glücklichen Anlagen als einem ordentlichen Unterricht zu verdanken. Er klagte später selbst über diese Vernachlässigung seiner Bildung; er gesteht, die humanistischen Studien nur oberflächlich, die Philosophie und scholastische Theologie gar nicht getrieben zu haben; selbst von der Logik habe er nur einige Rudi-

[45]) Vergl. die Disput. inter Faustum Socinum Senensem et Christianum Franken de honore Christi, id est, utrum Christus, quum ipse perfectissima ratione Deus non sit, religiosa tamen adoratione colendus sit necne: habita 14 Martii Anno 1584 in aula Christoph. Paulicovii. — B. F. P. II, p. 767 ff.

[46]) Für das Folgende vergl. die Vita Authoris conscripta ab Equite Polono (Przypkowski) vor den Werken des Faustus in der B. F. P. I. — Sand p. 64 ff. — Bock, II. p. 654. — Bayle, Dictionn. Art. Socin.

mente und auch diese erst sehr spät gekostet [47]). Ein heller Verstand ersetzte den mangelhaften Unterricht. Anfangs dem Studium der Rechtswissenschaften zugewendet, jener Sphäre, in welcher seine Ahnen ihre Lorbeeren gepflückt hatten, ward er schon früh theils durch den eigenen Scharfsinn, theils durch den Verkehr mit seinem Oheim Laelius zum Nachdenken über religiöse und theologische Fragen angeregt. Aber der römischen Lehre hat er nach seinem eigenen Geständniss niemals angehangen, da man ihn ein Anderes gelehrt habe, sobald er über religiöse Dinge zu denken fähig gewesen [48]). Besonders sein Oheim Laelius übte frühzeitig sei es durch die Briefe, welche er in die Heimath schrieb, sei es bei seiner späteren persönlichen Anwesenheit, die Anziehungskraft, mit der er jeder Zeit seine Umgebung zu fesseln verstand, auch auf den lebhaften Geist seines Neffen aus, der des Oheims in späteren Jahren beständig mit der höchsten Verehrung gedenkt. Lelios scharfer Blick erkannte unschwer die Richtung, welche der Neffe nehmen werde; in prophetischer Rede pflegte er gegen die Freunde zu äussern, dass was er selbst nur

[47]) Epistol. F. S. qua excellentissimi cujusdam viri literis respondet. B. F. P. I. p. 490: „Quid enim exquisiti judicii in ejusmodi philosophicis ac theologicis, iisque difficillimis, disputationibus expectari a me potest, homine, qui nec philosophiam unquam didicit, nec scholasticam (quam vocant) theologiam unquam attigit, et ipsius logicae artis nihil nisi rudimenta quaedam idque valde sero degustavit? — — Quaenam insignis eruditio, unde tu, quit anta eruditione es praeditus, juvari quicquam possis, inveniri in me credatur, qui levissime et omni praeceptore destitutus bonarum artium et literarum studiis operam impendi et florentissimos aetatis meae annos duodecim perpetuos, ab anno videlicet 23 usque 35 in patriae otio et partim in aula perdidi?“

[48]) Ad Martin. Vadovitam F. S. epist. B. F. P. I. p. 476: „Quamquam vix dici potest me unquam Romanae Eccleciae adhaesisse, quum simulatque per aetatem judicio in divinis rebus uti potui, fuerim in illis aliter atque Ecclesia Romana doceat, edoctus atque institutus.“

unvollständig und fragmentarisch begonnen, dieser hier der Welt einst in grösserer Vollkommenheit und mit besserem Glück verkünden werde. Aber wie es seine Art war, er theilte sich dem Jünglinge weniger auf dem Wege didactischer Untersuchung mit, als er ihn ahnen liess, was er wollte.

Die Verfolgung, welche im J. 1559 über die Familie Sozzini hereinbrach, ward auch für Faustus Veranlassung, sein Vaterland auf eine Zeitlang zu verlassen. Er ging zur weitern Ausbildung nach Lyon, wo ihn nach dreijährigem Aufenthalt die Kunde von seines Oheims plötzlichem Tode überraschte. Er eilte nach Zürich, um die Papiere seines Oheims in Sicherheit zu bringen, für ihn eine kostbare und inhaltschwere Erbschaft. Denn was er früher nur hatte ahnen können, davon erhielt er nun die volle Gewissheit. Der schon längst in ihm erwachte und auf alle Weise genährte Forschungstrieb erhielt nun eine bestimmte Richtung, und wenngleich Laelius das Princip allseitig durchgeführt zu haben noch weit entfernt war, so reichte doch sein Nachlass aus, den Neffen mit Sicherheit und Bestimmtheit auf den Weg hinzuweisen, auf dem er sich fortan bewegt hat. Mit einem unverkennbaren Stolz erklärte Faustus später, er habe ausser seinem Oheim Laelius oder vielmehr dessen nachgelassenen Papieren in dem Studium der Wissenschaft von den göttlichen Dingen keinen Lehrmeister gehabt [49]).

Die zwölf nächsten Jahre — bis 1574 — finden wir Faustus scheinbar in die Zerstreuungen des Weltlebens ver-

[49]) F. S. ad Marc. Squarcialupum Epist. B. F. P. I. p. 162: „Neminem in iis rebus — — ex iis qui hodie vivunt ulla ex parte magistrum agnosco; sed Deum tantummodo praeceptorem habui sacrasque literas. Quinetiam in universa ipsa divinarum rerum scientia, quaecunque tandem illa in me sit, praeter unum Laelium patruum meum, qui jam diu mortuus est, vel potius praeter quaedam paucula ab ipso conscripta, et multa annotata nullum prorsus magistrum me habere contigit.“ — Aus dieser Stelle sehen wir zugleich, welcher Art Lelio's literarischer Nachlass war: wenig zusammenhängende Abhandlungen, aber viele einzelne Notizen.

sunken zu Florenz am Hofe des Grossherzogs Franz Medicis, der den gewandten und talentvollen Mann auf die mannichfaltigste Weise durch Aemter und Ehrenbezeugungen auszeichnete. Faustus hat später diesen Theil seines Lebens als einen in der Unthätigkeit des Hoflebens verlorenen bezeichnet [50]; aber unstreitig ist ihm die feine Bildung des Weltmannes, die er sich am Hofe der Medicäer erwarb, bei seiner späteren Wirksamkeit unter dem polnischen Adel von unberechenbarem Nutzen gewesen. Auch hat er in jener Zeit die höheren Interessen wenigstens nicht ganz aus dem Auge verloren. Schon 1562 vor seiner Rückkehr nach Italien bald nach Laelius Tode veröffentlichte er ohne Namen seine Erklärung des ersten Capitels des Evangel. Johannis [51], von Manchen der Zeitgenossen fälschlich dem Laelius zugeschrieben; doch hat Faustus nach seinem eigenen Bericht mündliche und schriftliche Bemerkungen des Oheims dabei benutzt. Der Anfang des johanneischen Evangeliums ist hier in der Weise, wie sie später vom Socinianismus acceptirt ward, zwar gezwungen aber doch mit vielem Scharfsinn erklärt [52]. Gegen 1570 verfasste er sodann die ursprünglich italienisch geschriebene und für einen angesehenen Mann bestimmte Abhandlung über das Ansehn der heil. Schrift [53]. Faustus bemüht sich hier, die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift und damit zugleich die Wahrheit der christlichen Religion auf dem Wege äusserlicher Beweisführung darzuthun, das Vorspiel ähnlicher Argumentationen des neueren Supernaturalismus [54].

Nach einem zwölfjährigen Aufenthalt am Hofe zu Florenz erwachte in Faustus der alte nie ganz erstorbene Hang zu

[50]) Vergl. die Stelle Anm. 47 zu Ende.

[51]) Explicatio primae partis primi capitis Evang. Johannis in der B. F. P. I. p. 75 ff.

[52]) Das Nähere darüber bei der Darstellung des socinianischen Lehrbegriffs.

[53]) De Sacrae Scripturae Autoritate. B. F. P. I. p. 265 ff.

[54]) Vergl. unten den Abschnitt über die heil. Schrift.

theologischen Untersuchungen mit solcher Gewalt, dass er ihm nicht länger zu widerstehen vermochte. Da er nicht hoffen durfte in dem Lande, wo die Inquisition jede freiere Regung mit Kerker und Scheiterhaufen strafte, ungestört seiner Neigung folgen zu können, blieb ihm Nichts übrig, als die Heimath zu verlassen. Er opferte die Freuden des Hoflebens, Reichthümer, Freunde, glänzende Aussichten dem Drange der Ueberzeugung, und entfernte sich ohne vorhergegangene Entlassung vom Hofe und aus Italien. Vergeblich suchte der Grossherzog mehr als einmal ihn zur Rückkehr bewegen zu lassen: Faustus lehnte fortan die ehrenvollsten Einladungen bescheiden aber mit Festigkeit ab. Doch auch dem Entflohenen blieb die Gunst des Fürsten; so lange er lebte, sicherte er dem Faustus die Einkünfte seiner Güter, und vergeblich richtete die Inquisition den lüsternen Blick auf das Vermögen des Ketzers.

Die nächsten vier Jahre (1574—78) verlebte er meist zu Basel, wo er zum Theil ältere Bekannte, unter ihnen den Römer Franc. Betto vorfand. Er verwandte die Zeit meist auf die weitere theoretische Ausbildung seines Systems so wie auf die practische Bewährung und Verbreitung desselben in vielfachen Unterredungen und Disputationen mit gleichgesinnten oder wenigstens gelehrten und kämpffähigen Männern. Auf solche Veranlassung entstanden in jener Zeit zwei der bedeutendsten Schriften des Faustus, die eine „Von Jesu Christo dem Erlöser“ gegen Covet, einen französischen evangelischen Geistlichen, mit dem er zuerst 1577 in Frankfurt a. M. zusammengetroffen war, und „Ueber den Zustand des ersten Menschen vor dem Fall“ gegen den Florentiner Franc. Pucci, mit dem er den Streit zu Basel 1578 begonnen hatte [55]).

[55]) De Jesu Christo Servatore, hoc est, cur et qua ratione Jesus Christus noster Servator sit, F. S. S. disputatio, quam scripsit respondens Jacobo Coveto Parisiensi, Evangelico ut vocant Ministro. erschien zuerst im Druck 1594. B. F. P. II. p. 115 ff. Die Vorrede des Faustus giebt über sein Leben und Treiben in jener Zeit, wo die Schrift geschrieben ward interessante Aufschlüsse. — Du

In dem erstern Werk unternahm er jenen bekannten erschütternden Angriff auf die kirchliche Satisfactions- und Rechtfertigungslehre, den selbst das Genie eines Hugo Grotius nicht abzuschlagen vermochte. In dem andern vertheidigte er die natürliche Sterblichkeit des Menschen gegen die kirchliche Ansicht, welche den Menschen unsterblich erschaffen und ihn erst seit dem Sündenfall dem Tode unterworfen werden lässt.

Unter solchen Beschäftigungen traf ihn Biandrata's Einladung; er folgte ihr, disputirte aber wie schon berichtet mit Davidis ohne Erfolg. Die Anhänger des Letzteren machten ihn zum Mitschuldigen an dem gewaltsamen Verfahren gegen Davidis, ohne indess eine so schwere Beschuldigung zu erweisen; Faustus selbst hat immer dagegen protestirt [56]); auch ist es nicht wahrscheinlich, dass er, der beständig die Anwendung von Gewaltmaassregeln in Glaubenssachen perhorrescirte, hier sich selber sollte untreu geworden sein. Doch hat er es kein Hehl gehabt, dass er diejenigen, welche wie Davidis die göttliche Verehrung Christi verwarfen, des christlichen Namens unwerth achtete.

Der über die Sache des Davidis ausbrechende Hader und eine damals in diesen Gegenden wüthende Pest verleideten ihm den Aufenthalt in Siebenbürgen. Noch im J. 1579 verliess er das Land und ging nach Polen, wo seit seines Oheims doppelter Anwesenheit der Name der Socine einen guten Klang hatte. Fortan sehen wir ihn rastlos und unermüdlich und ungeschreckt durch mannichfachen Widerstand die Aufgabe verfolgen, den vielfältig zerspaltenen und in Gegensätze zerfahrenen Unitarismus in *eine* grosse Gemeinschaft zu vereinigen.

statu primi hominis ante lapsum Disputatio, quam Faustus Socinus Senensis per scripta habuit cum Francisco Puccio Florentino anno 1578. — B. F. P. II. p. 253 ff.

[56]) Vergl. besonders die an die siebenbürgischen unitarischen Geistlichen gerichtete Epistola dedicatoria vor der Disput. de Jesu Christi invocatione.

Während der vier nächsten Jahre hielt er sich zu Krakau auf. Aber seine Bemühungen, als wirkliches Mitglied in den Verein der Unitarier aufgenommen (d. h. zu ihrer Abendmahlsfeier zugelassen) zu werden, waren vergeblich. Ausser manchen anderen dogmatischen Differenzen erscheint als das Haupthinderniss, dass Faustus sich einer nochmaligen Taufe zu unterziehen entschieden verweigerte. Die Wiedertaufe aber ward von allen Eintretenden verlangt und Niemand ohne dieselbe zum Abendmahl zugelassen. Faustus aber obwohl er die Kindertaufe missbilligte, war doch fern von dem wiedertäuferischen Rigorismus, welcher von der Taufe die Seligkeit abhängig machte. Nach seiner Ansicht sollten nur die von anderen Religionen zum Christenthum Uebertretenden noch getauft werden. Wenigstens sollte es Jedem frei stehen, ob er sich taufen lassen wolle oder nicht. Faustus Socinus hatte die Bedeutung der Frage, um die es sich handelte zu klar erkannt, als dass er den oftmals an ihn gerichteten Aufforderungen hätte nachgeben sollen. Es war mit einem Wort die Frage, sollte sich der Unitarismus von dem Einflusse des Anabaptismus emancipiren oder nicht [57]). Mit der anabaptistischen Richtung stand eine schwärmerische Auffassung des Verhältnisses der Kirche zum Staat in Verbindung, welcher die meisten älteren polnischen Unitarier huldigten. Man fand es unzulässig, dass der Christ obrigkeitliche Aemter bekleiden, Processe führen und in den Krieg ziehen dürfe. Daneben hatte auch der Chiliasmus an einem Budzinski, Greg. Pauli und Anderen seine Anhänger. Doch war hier besonders bei dem Adel die practische Nothwendigkeit mächtiger als die Forderung einer abstracten Theorie. Andere untergeordnete Differenzen, welche indess mehr nur mit Einzelnen statt fanden, betrafen die Versöhnungslehre des Faustus, dass nämlich Christus das Opfer für uns nicht im Tode sondern erst

[57]) Das Nähere vergl. unten bei der Darstellung des Lehrbegriffs Abschnitt von der Taufe. — Die Hauptschrift De baptismo aquae disputat. B. F. P. I. p. 709 ff.

im Himmel vollzogen habe, ein Lehrsatz den besonders Niemojewski in Anspruch nahm. Derselbe bestritt auch die in der Disputation mit Davidis aufgestellte Behauptung, dass kein ausdrücklicher Befehl Christi, ihn anzurufen existire; die socinische Auffassung des Abendmahls als eine Gedächtnissfeier, durch welche wir Nichts empfangen; seine Auslegung vom Röm. VII., wo Socinus die Schilderung eines noch unwiedergeborenen unter dem Gesetz befindlichen Menschen fand und Anderes [58]). Ein Andr. Woidowski perhorrescirte die Beschränkung der Allmacht Christi auf die Leitung der Kirche, worüber sich indess Faustus nicht immer gleich geäussert hat; Andere verwarfen seine Ansicht vom heil. Geist als einer ursprünglich in Gott wohnenden Kraft und noch Andere fanden seine Leugnung der ewigen Höllenstrafen anstössig. Dazu erhielt die arianische Partei, welche die Präexistenz Christi behauptete einen neuen Vorkämpfer an dem aus den Niederlanden vertriebenen Erasmus Joannis [59]), und, die Ultras von der Partei Budny's und Davidis stellten sich dem Faustus wie natürlich gleichfalls entgegen.

[58]) Zu vergl. der Briefwechsel Socin's mit Niemojewski. B. F. P. I. p. 397 ff. — Defensio disputationis suae de loco septimi capitis Epistolae ad Romanos sub nomine Prosperi Dysidaei ante 12 annos a se editae, a. a. O. p. 115; doch ist diese Schrift nicht gegen Niemojewski gerichtet. — Fausti Socini Senensis de Coena Domini tractatus brevis, una cum ejusdem advers. scriptum Domini Joh. Niemojevii Defensione, a. a. O. p. 753 ff.

[59]) Erasmus Joannis aus der Altmark stammend war nach einem zeitweiligen Aufenthalt in der Schweiz, wo er wahrscheinlich mit dem Antitrinitarismus in Berührung kam, nach den Niederlanden gegangen, wo er durch Gelehrsamkeit ausgezeichnet alsbald Rector der Schule zu Antwerpen ward. Um seiner theologischen Ansichten willen entsetzt und vertrieben kam er gegen 1584 nach Polen, disputirte hier mit Socinus, ging darauf nach Siebenbürgen und starb nach 1590 als Geistlicher der unitarischen Gemeinde zu Klausenburg, wo er sich hatte verpflichten müssen, seine Lehre von der Präexistenz Christi nicht öffentlich vorzutragen.

Nichts desto weniger trotz aller der Anfechtungen, welche er zu erdulden hatte, trug Faustus keinen Augenblick Bedenken, alle seine Kraft im Dienste des Unitarimus zu verwenden. Er wirkte durch Wort und Schrift, er belehrte, ermahnte, disputirte, besuchte Synoden, und schrieb, wo er persönlich zu erscheinen verhindert war, überall den einen grossen Zweck der Einigung der divergirenden Elemente des Unitarismus im Auge, und wo er es nicht weiter bringen konnte, wenigstens liebevolle Duldung der Meinungsverschiedenheiten fordernd und gewährend. Seine scharfe, nicht selten selbst sophistische Dialectik verbunden mit dem Zauber einer liebenswürdigen Persönlichkeit machte die Waagschaale des Streites gewöhnlich zu seinen Gunsten sinken. Und am Abend seines Lebens hatte er die Genugthuung zu sehen, dass er nicht vergeblich gearbeitet hatte: in den Hauptpuncten wenigstens war eine Einigkeit gewonnen. Seine freiere Ansicht über die Taufe erlangte kurz vor seinem Tode im J. 1603 auf einer Synode zu Rakow den Sieg; sein alter Gegner Czechowicz eines der angesehensten Häupter der anabaptistischen Partei, zuletzt Geistlicher der unitarischen Gemeinde zu Lublin, war im J. 1598 durch ein freiwilliges Entlassungsgesuch der Entsetzung zuvorgekommen, nachdem er seinem Arianismus schon früher entsagt hatte. Die Differenzen mit Niemojewski waren ausgeglichen: er war durch Socinus für seine Ansicht gewonnen. Die Budneisten hatten in Polen wenigstens aufgehört eine Macht zu bilden, auch in Lithauen hatte eine Synode zu Nowogrodek im J. 1600 die Nothwendigkeit der göttlichen Verehrung Christi feierlich bestätigt, und zu der gänzlichen Niederlage der arianischen Fraction hatte der Kampf Socin's mit Erasmus Joannis nicht wenig beigetragen [88]).

Aber nicht nach innen allein war seine Thätigkeit gewendet; auch nach aussen führte er mit stets kampfbereiter Feder die Sache des Unitarismus, gegen die Evangelischen

[88]) De Unigeniti Filii Dei existentia, inter Erasmum Johannis et Faustum Socinum Senensem disputatio. B. F. P. II. p. 489 ff.

nicht minder als gegen die Katholischen. Den Kampf gegen die Ersteren eröffnete er in Polen mit seiner Widerlegung des Andr. Volanus, Sekretair des Fürsten Nicol. Radziwil, welcher im J. 1582 in einem Sendschreiben die Bekenner des Unitarismus in Polen und Lithauen angegriffen hatte. Volanus replicirte und Faustus antwortete mit einer noch ausführlicheren Widerlegung [61]). Socinus entwickelt hier in Angriff und Vertheidigung den Gegensatz zu der kirchlichen Trinitätslehre und Christologie. Eine andere speciell auf die Evangelischen bezügliche Schrift verfasste Socinus 1599 unter dem unten angeführten Titel [62]); sie hat die Tendenz, die doctrinellen Unterschiede des Unitarismus und des evangelischen Lehrbegriffs ins Licht zu setzen und kann als ein kurzer Inbegriff der socinianischen Auffassungsweise des Christenthums betrachtet werden. Als Hauptsache, worauf es wesentlich ankommt, wird hier die practische Frömmigkeit bezeichnet („in keiner Sünde zu bleiben, die dem Evangelium zuwiderläuft"); doch sind in dem evangelischen Lehrbegriff manche Dogmen und Lehrsätze enthalten, welche die Ausübung jener practischen Frömmigkeit wenn auch nicht unmöglich machen, so doch wesentlich gefährden. Diese werden dann in einer Stufenfolge, anfangend von den bedenklichsten und aufsteigend zu den weniger bedenklichen aufgezählt, unter kurzer Entgegenstellung der nach socinianischer Ansicht richtigen Auffassung.

Wie gegen die Evangelischen vertheidigte Faustus den Unitarismus auch gegen die Katholischen. Dahin gehört besonders die Widerlegung eines Angriffs des posenschen Jesuiten-

[61]) Die Replik des Volanus sowie beide Widerlegungen des Faustus unter dem Titel: De Jesu Christo Filii Dei natura sive essentia nec non de peccatorum per ipsum expiatione disputatio adversus Andream Volanum, geschrieben 1583, im Druck erschienen 1588 mit einer Dedication an Joh. Kiszka; in der B. F. P. II. p. 371 ff.

[62]) Quod Regni Poloniae et Magni ducatus Luthuaniae homines, vulgo Evangelici dicti, qui solidae pietatis sunt studiosi, omnino deberent se illorum coetui adjungere, qui in iisdem locis falso atque immerito Arriani atque Ebionitae vocantur. B. F. P. I. p. 691 f.

collegs auf die neuen Samosatener, und die Vertheidigung dieser Widerlegung gegen Gabriel Eutropius, Canonicus zu Posen [63]). Den Inhalt dieser Schriften bildet, wie schon der Titel andeutet, gleichfalls der Streit über die Dreieinigkeitslehre. Die bedeutendste Streitschrift des Faustus über diesen Gegenstand, besonders über die Person Christi und das Wesen des heil. Geistes, ist die Widerlegung des Jesuiten Wujeck, eines berühmten Kanzelredners und Disputators jener Zeit, zugleich gegen Rob. Bellarmin gerichtet. Besonders ausführlich ist die exegetische Beweisführung, und es dürfte so leicht keine auf die Gottheit Christi bezogene Stelle geben, auf welche hier nicht Rücksicht genommen wäre [64]). Nicht nur von Seiten der Katholiken, sondern auch der Evangelischen rief diese Schrift des Faustus mehrfache Entgegnungen und Widerlegungen hervor.

Indess war die literarische Thätigkeit des Faustus keineswegs blos polemisch-apologetischer Art [65]), sei es nach innen oder nach aussen, sondern er verfasste nebenher mehrere bedeutendere exegetische und didactische Schriften, welche keine bestimmte polemische Veranlassung haben. Unter den Ersteren sind besonders zu nennen eine Auslegung der Bergrede, welche er im J. 1602 als er an einer Augenkrankheit litt, um nicht müssig zu sein, seinem Amanuiensis dictirt hatte, und ein

[63]) Assertiones Theologicae de Trino et Uno Deo adversus novos Samosatenicos. Ex praelectionibus Collegii Posnaniensis excerptae. Una cum animadversionibus Fausti Socini Senensis. B. F. P. II. p. 423 ff. und Defensio animadversionum etc. adversus Gabrielem Eutropium, Canonicum Posnaniensem, a. a. O. p. 625 ff.

[64]) F. S. S. Responsio ad libellum Jac. Wujeki, Jesuitae, Polonice editum, De divinitate Filii Dei et Spiritus Sancti. B. F. P. II. p. 529 ff.

[65]) Zu den Werken dieser Classe gehört auch die Schrift gegen Palaeologus: Ad Jac. Palaeologi librum cui titulus est: Defensio verae sententiae de Magistratu Politico etc. pro Racoviensibus responsio. B. F. P. II. p. 1 ff., — worüber unten bei der Darstellung des Lehrbegriffs mehr.

Commentar über den ersten johanneischen Brief, gleichfalls in der letzten Zeit seines Lebens verfasst [66]). Faustus hatte die heil. Schrift sehr genau studirt; seine Exegese ist einfach und folgt im Allgemeinen der damals noch wenig üblichen grammatisch historischen Methode; er beweist darin einen sehr richtigen Takt, wo nicht ein bestimmtes dogmatisches Interesse ins Spiel kommt. Wo dies der Fall ist, wird sie nicht selten gezwungen, sophistisch und geschmacklos. Unter den Schriften didactischer Art sind besonders zu nennen die „Theologischen Vorlesungen [67]), in denen eine wissenschaftliche Darstellung der Hauptpuncte des socinianischen Systems beabsichtigt ward. Doch ist das Werk, welches erst nach Socin's Tode durch Val. Schmalz herausgegeben ward, nicht vollendet. Es behandelt den Zustand des Menschen vor dem Fall in Beziehung auf physische und geistige Anlagen, darauf die Lehre von der Sünde, sehr ausführlich sodann die Lehre von der menschlichen Freiheit und göttlichen Prädestination, endlich die Erlösungs- und Versöhnungslehre, bei der das Werk abbricht. Charakteristisch ist, dass in dieser Schrift, die man wäre sie vollendet, die loci des Socinianismus nennen könnte, das theologisch-christologische Moment wie in der ersten Ausgabe der loci Melanchthon's gänzlich zurücktritt, und allein die anthropologisch-soteriologische Seite des christlichen Lehrbegriffs in Betracht gezogen wird. Neben die Vorlesungen stellt sich in der populären Catechismusform die bekannte Hauptschrift des Socinus, der kurze Unterricht in der christlichen Religion, welche dem späteren rakowschen Catechismus zu Grunde liegt, gleichfalls unvollendet. Die

[66]) Concionis Christi, quae habetur capite quinto, sexto et septimo apud Mathaeum Evangelistam, Explicatio. B. F. P. I. p. 1 ff. — Das Werk ist unvollendet geblieben; die Auslegung geht nur bis Cap. 6, 21. — Commentarius in epistolam Johannis Apostoli primam, a. a. O. p. 157 ff.

[67]) Praelectiones Theologicae Fausti Socini Senensis. B. F. P. I. p. 535 ff.

Schrift war vom Verfasser bestimmt an die Stelle eines schon früher verfassten Catechismus zu treten, welcher bei der 1598 zu Krakau erlittenen Plünderung vernichtet war; nur noch ein Fragment ist davon erhalten [68]). Der kurze Unterricht handelt, nach einer Einleitung von der christlichen Religion im Allgemeinen, von der Erkenntniss Gottes und Christi, als den beiden Cardinalpuncten des christlichen Lehrbegriffs, unter welche aller übrige Inhalt einzureihen ist. Er ist mit weitläuftigen polemischen Excursen ausgestattet, und bricht bei dem Werk Christi ab [69]).

Neben einer so bedeutenden literarischen Thätigkeit führte Faustus noch einen sehr ausgedehnten Briefwechsel, zum grössten Theile natürlich mit Anhängern des Unitarismus [70])

[68]) Christianae Religionis brevissima Institutio, per interrogationes et responsiones, quam catechismum vulgo vocant. B. F. P. I. p. 651 ff. — Fragmentum catechismi prioris F. S. S. qui periit in Cracoviensi rerum ipsius direptione, a. a. O. p. 677.

[69]) Sämmtliche Werke des F. Socinus, von denen wir im Verlauf der Darstellung nur die bedeutendsten aufgeführt haben, sind gesammelt in der Bibliotheca Fratrum Polonorum. Tom. I. II., die auch den Titel führen: Fausti Socini Senensis Opera omnina in duos Tomos distincta.

[70]) Ein Theil dieses Briefwechsels, welcher in die innern Verhältnisse des Unitarismus so wie in die damaligen Zustände Polens manchen interessanten Blick thun lässt, und zur Charakteristik des Faustus von wesentlicher Bedeutung ist, erschien zu Rakow 1618 unter dem Titel: Fausti Socini Senensis ad amicos epistolae. In quibus variae de rebus divinis quaestiones expediuntur multaque sacrorum literarum loca explanantur. Additae sunt paucae aliorum ad Socinum epistolae ad quas ipse respondet; — aufgenommen in die B. F. P. I. p. 359 ff. — Ausser den hier herausgegebenen existirt noch eine sehr bedeutende Zahl; Val. Schmalz hatte deren allein wohl mehr als zweihundert in Händen, die er indess wegen mancher darin enthaltenen Specialitäten nicht herausgeben wollte. Nach dessen Tode gingen sie in Martin Ruarus Hände über, der indess nur vier an Dudith gerichtete herausgab. Wo die anderen geblieben sind, weiss man nicht. Vergl. Bock II. p. 750.

Unter ihnen nennen wir hier nur, da wir die meisten Anderen theils schon erwähnt haben theils noch später zu erwähnen Gelegenheit haben werden, Matthaeus Radecke, Elias Arciszewski und den berühmten Andreas Dudith. Der Erste bekleidete lange Zeit bis zum J. 1592, wo er zum Socinianismus übertrat, das bedeutende Amt eines Sekretairs der Stadt Danzig. Bei einem viermaligen Confessionswechsel — als Katholik geboren trat er zunächst zu den Lutheranern über, darauf zu den Reformirten, dann zu den Mennoniten und von diesen endlich zu den Socinianern — hatte er dreimal die Taufe erhalten, einmal als Kind, darauf bei den Mennoniten durch Besprengung, und endlich bei den Unitariern durch Untertauchung. Er starb 1612 als Prediger der socinianischen Gemeinde zu Buskow. Seine Schriften gegen die herrschenden Kirchen gehören zu den heftigsten und beissendsten dieser Gattung [71]). Unter den Briefen des Faustus an ihn ist der dritte, dat. Krakau den 8ten Januar 1586, der bedeutendste. Ausser der Erzählung seines Streits mit Pucci handelt Faustus darin von den Sakramenten, kirchlichen Verfassungsfragen, göttlicher Verehrung Christi und Anderem. Elias Arciszewski polnischer Ritter, früher in dänischen Kriegsdiensten, dann am Hofe des Königs von Polen, der Aeltere im Unterschiede von seinen zwei Söhnen Elias und Christoph, war eine Zeitlang nach Dudith Besitzer und zugleich Geistlicher der Stadt Szmigel in Gross-Polen, an der schlesischen Grenze, welche in der Geschichte als einer der Hauptsitze des Socinianismus erscheint. Sein Briefwechsel mit Socinus bezieht sich, wie man aus dessen Antwort ersieht, besonders auf das Verhältniss der Kirche zum Staat. Andreas Dudith (auch Duditz, Dudicz) von Horechowitz, ein edler Ungar aus Ofen gebürtig, zuerst Katholik hatte sich schon früh in den Wissenschaften ausgezeichnet und galt für einen der geistreichsten, gelehrtesten und liebenswürdigsten Männer seiner Zeit. Seit 1561 Bischof von Tina in Dalmatien ward er im Jahr darauf vom unga-

[71]) Sie sind aufgezählt bei Bock I. 2. p. 702 ff.

rischen Clerus auf das Concil von Trient delegirt; er forderte daselbst die Freigebung des Kelchs im Abendmahl und der Priesterehe, — genug um ihn dem Ultramontanismus verhasst zu machen. Bei seiner bald erfolgten Rückkehr ernannte ihn der Kaiser Ferdinand, da Tina von den Türken genommen, zum Bischof von Chanad und Fünfkirchen. In noch höherem Ansehn als beim Kaiser Ferdinand stand er bei dessen Nachfolger Maximilian II. Von diesem mit einer Gesandschaft an den Hof Sigismund August's von Polen beauftragt erhielt er auf dem Reichstag zu Petrikow 1565 das Indigenatsrecht des polnischen Adels. Fortan, durch eine zweimalige Heirath in Verbindung mit zweien der angesehensten polnischen Adelsfamilien, hielt er sich meist in Polen auf. Hier wandte er sich alsbald den Unitariern zu; ihn widerte die Intoleranz der Evangelischen an, obwohl er mit ihren bedeutendsten Häuptern einem Beza, Zanchi, Ursinus auch später noch in Briefwechsel blieb. Er erwarb die Stadt Szmigel, erbaute den Unitariern auf eigene Kosten daselbst eine Kirche und richtete ihnen eine Schule ein, bis an seinen Tod ihr Gönner und Beschützer. Der hochgesinnte Kaiser Maximilian, weit entfernt dem langjährigen Freunde deshalb seine Gunst zu entziehen, ernannte ihn zu seinem beständigen Geschäftsträger am polnischen Hofe. Aber Rom, niemals sich selber untreu, verurtheilte den Ketzer, als er aufgefordert nicht erschien, in contumaciam, und der Flammentod, den man an seiner Person nicht vollziehen konnte, ward wenigstens seinem Bilde. 1576 durch Stephan Bathory wegen seiner Anhänglichkeit an das östereichische Kaiserhaus aus Polen vertrieben ging Andreas Dudith nach Schlesien, und starb 1589 zu Breslau im 56sten Lebensjahre. Mit Faustus Socinus trat er erst 1580 von Breslau aus in ein näheres Verhältniss. Die mannichfachen Differenzen, die sich meist freilich nur in Nebenpuncten ergaben, konnten den innigen Gefühlen der Freundschaft und Hochachtung keinen Eintrag thun, welche beide Männer mit einander verbanden.

Von dem Bilde der Wirksamkeit des Faustus in Polen, welches wir im Vorangehenden zu entwerfen versucht haben,

kehren wir nunmehr zu der Darstellung seiner weiteren Schicksale zurück. Im J. 1583 verliess Faustus Krakau, wo er sich bisher aufgehalten hatte; er fürchtete für seine Sicherheit, da man dem König Stephan Bathory sein Buch gegen Palaeologus als staatsgefährlich denuncirt hatte. Auf Andr. Dudith's Rath erwählte er das nahegelegene Dorf Pawlikowice zum Asyl, und fand bei Christoph Morsztyn, dem adligen Besitzer desselben, eine gastliche Aufnahme. Bald darauf vermählte er sich mit Elisabeth, der Tochter desselben, und die verwandschaftlichen Bande, durch welche er einer so angesehenen Familie verknüpft ward, dienten nur dazu, den Einfluss zu erhöhen, den ihm seine eigene Abkunft und seine Bildung bereits auf viele vornehme Polen verschafft hatte. Um diese Zeit [72]) verlor Faustus die Einkünfte seiner Güter in Italien, welche nach dem Tode seines Freundes und Gönners des Grossherzogs Franz anfangs mit Beschlag belegt und später ganz eingezogen wurden. Der harte Schlag traf ihn um so empfindlicher, als er gewohnt war, den Ueberschuss, den er für seine Lebensbedürfnisse nicht gebrauchte, auf die Besoldung einiger Abschreiber zu verwenden, welche seine Schriften für seine zahlreichen Freunde vervielfältigen mussten. Der Mangel nöthigte ihn später, sich dieser zeitraubenden Mühe selbst zu unterziehen.

Im J. 1585 kehrte Faustus das erste und 1587 das zweite Mal nach Krakau zurück, nachdem er sich in der Zwischenzeit wieder in Pawlikowice aufgehalten hatte. Von Krakau aus besuchte er 1588 die Synode zu Brzesc in Lithauen, wo er seinen Einfluss auf die Unitarier dauernd befestigte. Bald aber zogen sich von Neuem drohende Wolken über seinem Haupt zusammen. Schon 1594 hatte er durch eine Truppe Militär, besonders durch ihren Anführer Wiernek eine rohe und empörende Misshandlung erlitten [73]). Das ungefähr gleich-

[72]) Schon 1583.

[73]) Vergl. F. S. Epistol. VI. ad Andr. Voidovium B. F. P. I. p. 473.

zeitig erfolgte Erscheinen des Werkes: De Jesu Christo Servatore ward von seinen Gegnern benutzt, um alle Leidenschaften aufzuhetzen, und so erfolgte 1598 die Katastrophe, welche Faustus für immer aus Krakau vertrieb.

In Polen war seit dem Tode Sigismund's II. (1572) allmählig ein Wechsel in den Regierungsgrundsätzen eingetreten, durch den es der katholischen Partei möglich geworden war, sich von ihrer Niederlage unter Sigismund's Regierung zu erholen und den Vertilgungskampf gegen den Protestantismus zu beginnen. In der nächsten Zeit nach dem Tode jenes Regenten erlangte freilich der Protestantismus auf dem Reichstage zu Warschau 1573 die volle und gesetzliche Anerkennung [74]), und Heinrich v. Valois Intriguen für den Katholi-

[74]) In dem hierauf bezüglichen Reichstagsschluss verpflichten sich die Mitglieder des Reichstags nicht eher die Wahl eines Königs gelten zu lassen, als bis derselbe „alle Unsere Rechte mit einem Eidschwur bestätiget, um den allgemeinen Frieden unter den Dissidenten in der Religion zu erhalten und zu beschützen. Da nun aber in unserm Freistaat keine geringe Anzahl der Dissidenten in der allerheiligsten Religion sich befindet, so wollen Wir hiedurch vorbauen, dass um dieser Ursache halber unter den Einwohnern kein schädlicher Aufruhr, deren Beispiele wir in anderen Reichen erblicken, entstehen möge; Wir leisten hiemit alle für uns und unsere Nachkommen in künftigen Zeiten unter dem Bande des Eides die Gewähr, nach Redlichkeit, Ehre und Gewissen, Wir als gemeinschaftliche Dissidenten in der Religion den Frieden unter uns zu erhalten, und wegen der Lehre, des Glaubens und der Kirchengebräuche kein Blut zu vergiessen, noch Strafen aufzulegen, der Ehrenämter zu entsetzen, für unehrlich zu erklären, ins Gefängniss zu werfen, ins Elend zu jagen, noch einer fremden Gerichtsobrigkeit und Gerichten auf einige Weise bei dergleichen gerichtlichen Verfahren Hülfe zu leisten: Im Gegentheil wenn jemand einen andern zu beleidigen sich unterstehen sollte, so versprechen Wir uns unter einander aus Schuldigkeit und aus obiger Ursache uns zu widersetzen und es mag auch jemand unter dem Vorwand eines Decrets oder eines gerichtlichen Processes dergleichen sich unterfangen. Alles dies versprechen Wir Uns einer dem andern und im Namen Unserer Nachkommen unter dem Pfande unserer Treue,

cismus wurden durch Firleys Energie vereitelt. Auch Stephan Bathory (1576—86) bestätigte die Freiheiten der nicht katholischen Glaubensbekenntnisse; nichts desto weniger war seine Regierung für den Protestantismus verhängnissvoll. Zwar hatte er zuviel Gerechtigkeitssinn, die beschworenen Eide unmittelbar zu verletzen; aber er sah mehr vom politischen als vom kirchlichen Standpunct im Protestantismus einen Feind der Nationalwohlfahrt, den man auf friedlichem Wege vernichten müsse. Diesen Zweck zu erreichen, rief er die Gesellschaft Jesu ins Land, deren Ruhm in der Bekämpfung des Protestantismus durch die polnische Geschichte auf eine traurige Weise bewährt ist. Wie es überall geschehen ist und noch geschieht, so hörte auch in Polen mit ihrem Erscheinen das friedliche Verhältniss unter den Confessionen auf. Misstrauen und Hass trat an die Stelle der Duldung und in dem heranwachsenden Geschlecht erzogen sich die Jesuiten ein mit Vorurtheilen und Intoleranz erfülltes Werkzeug ihrer Plane. Schon unter dem Nachfolger Stephan Bathory's, dem dritten Sigismund aus dem schwedischen Königsgeschlecht der Wasa zeigten sich die Früchte des jesuitischen Wirkens. Der Fürst, von Jugend auf in den Händen der Jesuiten war stolz auf den Namen eines Jesuitenkönigs, und folgte blindlings den Inspirationen seiner geistlichen Rathgeber. So geschah es, dass die Protestanten allmälig von allen einflussreichen Posten entfernt wurden: alle Mittel wurden angewandt insbesondere die vornehmen Familien wieder in die alte Kirche zurückzuführen: Reichthümer und Ehrenstellen waren der Lohn des Rückfalls. Dazu überall Chikanen und Intriguen gegen den Protestantismus, und da man ihm auf gesetzlichem Wege

Ehre und Gewissen zu leisten. Sollte aber jemand demselben zuwider handeln, und den Frieden nebst der öffentlichen Ruhe stören wollen, so wollen Wir alle gegen solchen aufstehen und ihn vertilgen. Geschehen zu Warschau auf der Reichsversammlung (allgemein) den 28sten Januar 1573.“ — Vergl. Die Schicksale der polnischen Dissidenten von ihrem ersten Ursprunge an bis auf jetzige Zeit. Thl. 2. p. 181 f. Hamb. 1770.

und Zusätze von Joh. Crell und Jon. Schlichting und ist wahrscheinlich von Andr. Wiszowaty und Joach. Stegmann jun. herausgegeben. Eine dritte Ausgabe erschien zu Amsterdam 1680, die vorige vermehrt mit Anmerkungen von Mart. Ruarus, Andr. Wiszowaty und Anderen [87]), und endlich die vierte und letzte 1684 ebendaselbst noch vermehrt mit den Zusätzen Benedicts Wiszowaty und eines Anonymus F. C. [88]). In der Vorrede, welche sich im Wesentlichen schon vor der zweiten Ausgabe findet, erklären sich die Herausgeber über die Bedeutung und Verbindlichkeit, welche sie ihrem Catechismus beigelegt wissen wollen, auf eine für den Geist des Socinianismus charakteristische Weise. Der Catechismus soll keine Kriegserklärung sein gegen Andersgläubige, wie heutzutage nach der Klage frommer und gelehrter Männer die Bekenntnissschriften und Catechismen, wie sie von den verschiedenen christlichen Kirchen ausgingen, fast nichts Anderes seien, als Erisäpfel, Kampftrompeten und Paniere unsterblichen Haders unter den Sterblichen. „Und das deshalb, weil jene Bekenntnissschriften und Catechismen darauf angelegt sind, die Gewissen daran zu binden und den Christenmenschen das Joch aufzulegen, auf Menschenwort und Menschensatzungen zu schwören, und dies als Glaubensnorm aufzustellen; den aber, der auch nur einen Fingerbreit davon abzuweichen wagt, mit dem Blitz des Anathems zu treffen,

[87]) Bis „in lucem emissa" derselbe Titel, dann „et post earundem Ecclesiarum jussu correcta ac dimidia amplius parte aucta; atque per viros in his coetibus inclytos, Johannem Crellium Francum, hinc Jonam Schlichtingium a Bukowietz, ut et Martinum Ruarum, ac tandem Andream Wissowatium recognita atque emendata notisque cum horum tum et aliorum illustrata. Stauropoli per Eulogetum Philalethem a. 1680. 4.

[88]) Derselbe Titel bis Andream Wissowat., dann „Benedictum Wissowatium nec non Anonymum quendam F. C. recognita atque emendata: Notisque cum horum tum aliorum illustrata. Editio novissima. Stauropoli per Eul. Philalethum 1684. 8. — Der Anonymus F. C. ist vielleicht der socinianische Philosoph Florianus Crusius.

ihn als Häretiker, als den Schlechtesten und Abscheulichsten der Menschen zu brandmarken, ihn vom Himmel geächtet zur Hölle hinabzustossen und der ewigen Flammenqual zu adjudiciren. Fern sei uns ein solcher Sinn, oder vielmehr eine solche Sinnlosigkeit. Indem wir einen Catechismus schreiben, schreiben wir Niemand etwas vor; wenn wir unsere Ansicht ausdrücken, wollen wir Niemand unterdrücken. Jedem stehe sein Urtheil in religiöser Beziehung frei; nur sei es auch uns gestattet unsere Ueberzeugung von göttlichen Dingen ohne Jemandes Beleidigung und Verfolgung auszusprechen. Denn das ist die goldene prophetische Freiheit, welche die heil. Schriften neuen Testaments uns so dringend ans Herz legen und worin die urchristliche apostolische Kirche uns durch ihr Beispiel die Fackel vorgetragen hat. — — Oder führt ihr allein den Schlüssel des Wissens, dass euch Nichts verschlossen wäre in der heil. Schrift, Nichts versiegelt: dass was ihr aufschliesset, Niemand zuschliessen könnte, und was ihr zuschliesset, Niemand aufzuschliessen vermöchte? Warum seid ihr nicht eingedenk, dass nur einer unser Meister ist, dem dies zusteht, Christus; wir aber Alle Brüder sind, deren Keinem Macht und Herrschaft über das Gewissen des Anderen gegeben ist? Denn wenn auch an Geistesgaben ein Bruder über dem Anderen steht, so sind doch in der Freiheit und dem Recht der Sohnschaft Alle einander gleich." Diese Grundsätze, denen der Protestantismus seine Entstehung verdankte, mussten ihm damals vom Socinianismus ins Gedächtniss zurückgerufen werden. — In gleich freisinnigem und wahrhaft christlichem Geiste erklärt sich die Vorrede über die Veränderungen, welche der Catechismus seit seinem ersten Erscheinen erfahren hat [89]). „Nicht glauben wir erröthen zu müssen, wenn unsere Kirche in manchen Dingen vorwärts

[89]) Welcher Art diese Veränderungen waren, das werden wir unten bei der Darstellung des Lehrbegriffs zu zeigen Gelegenheit haben; die Hauptveränderung giebt sich, was hier vorläufig bemerkt werden möge, in der Auffassung der Erlösungslehre und der Bedeutung des Todes Christi zu erkennen, in welcher sich die späteren

schreitet. Nicht gilt hier, so glauben wir, das Geschrei: ich stehe auf dem Fleck, hier stemme ich den Fuss fest, von hier lasse ich mich auch nicht um eine Nadelspitze fortbringen. Denn des Stoikers ist es, Alles auf Tod und Leben festzuhalten, und auf seiner einmal gefassten Meinung mit eigensinniger Hartnäckigkeit zu bestehen. Dem christlichen Philosophen aber, dem Jünger der von oben kommenden Weisheit, geziemt es, ein εὐπειθής zu sein, kein αὐθαδής, sich überzeugen zu lassen und nachzugeben bereit, wo ein Besseres sich darbietet. In diesem Geist haben wir immer unsere Schriften ausgegeben." — Der Socinianismus kennt also kein abgeschlossenes für alle Ewigkeit gültiges Bekenntniss; er weiss, dass die Wahrheit kein Privilegium einer Zeit und eines Geschlechtes ist, er weiss, dass sie im Laufe der Zeiten und im Wechsel der Geschlechter immer neue Schätze der Weisheit und Erkenntniss aus ihrem ewig gefüllten, nimmer verarmenden Schoosse hervortreibt, und von diesem Bewusstsein geleitet sichert er jedem Geschlecht das unveräusserliche, unantastbare Recht der Freiheit im Bekenntniss.

Wie sehr das einheitliche Bewusstsein im Socinianismus bereits erstarkt war, erkennt man recht deutlich, wenn man die Häupter des Socinianismus mit einander vergleicht. Welche Differenzen auch immer statt finden, in der Hauptsache sind sie einig und ihre Schriften bilden daher nebst denen des Socinus und dem Catechismus die Quellen für eine Darstellung des socinianischen Lehrbegriffs. Wir lassen hier die Bedeutendsten von ihnen aus der Blütheperiode des Socinianismus d. h. bis zu seiner Vertreibung folgen, und werden dabei Gelegenheit haben, ihre einflussreichsten Schriften namhaft zu machen [90]).

Ausgaben der Acceptilations- und symbolischen Opfertheorie des Arminianismus nähern.

[90]) Im Allgemeinen werden wir hier nur sehr kurz sein, da man das Ausführlichere über das Leben der einzelnen Männer wie über ihre Schriften bei Sand und Bock jederzeit mit leichter Mühe auffinden kann. — Bei der Darstellung folgen wir der Zeitordnung, so

Wir beginnen mit *Valentin Schmalz*, dem Herausgeber des polnischen und deutschen Catechismus. Geboren 1572 zu Gotha, der Sohn eines dortigen geachteten Rechtsgelehrten, scheint er sich schon früh in der Schule hervorgethan zu haben; doch lautete das Urtheil über ihn verschieden: während der Eine von seinen Lehrern einen zweiten Luther in ihm erblickte, sah der Andere in ihm eine zukünftige Pest der Kirche oder des Staates. Im J. 1591 begab er sich von Jena auf die Universität Stassburg, wo er durch den daselbst weilenden Woidowski für den Unitarismus gewonnen ward. Zwei Jahre später begab er sich auf den Rath seines Freundes nach Polen, und ward dort nach empfangener Taufe Rector der Schule zu Szmigel. F. Socinus nennt ihn in seinen Briefen einen durch Frömmigkeit und Bildung ausgezeichneten jungen Mann [91]). Im J. 1598 nach Czechowicz's Zurücktritt ward Schmalz als Prediger der Gemeinde zu Lublin nebst Christoph Lubieniecki an seine Stelle gesetzt, eine Stellung die er im J. 1605 mit der eines Geistlichen der Gemeinde zu Rakow vertauschte. Er starb im J. 1622. Einer der eifrigsten Anhänger und Beförderer des Unitarismus unternahm er im Interesse desselben zahlreiche Reisen nicht nur in Polen selbst, sondern auch nach Deutschland, ins Preussische, in die Niederlande [92]). Seine Klarheit und Ueberzeugungsgabe erwarb dem Socinianismus viele Anhänger; doch fehlte ihm Socin's gemässigtes und gewinnendes Wesen. Seine polemischen Schriften athmen meist einen heftigen Ton und zeigen eine beständige Neigung zu extremen Behauptungen. Unter den 52 von ihm verfassten meist polemischen Schriften, welche man bei Bock

dass wir diejenigen Männer, welche noch eine Zeitlang mit Socinus zusammenwirkten, nennen, und dann erst die Späteren, welche durch den persönlichen Einfluss desselben nicht mehr berührt sind.

[91]) Ad Val. Smalcium, Smiglam, F. S. Epp. I. II. B. F. P. I. p. 459.

[92]) 1615 zusammen mit Völkel; doch gelangten sie nur bis Hildesheim. Vergl. das Tagebuch Schmalz's zum J. 1615, bei Zeltner II. p. 1203 f.

findet, sind die bedeutendsten eine schon 1593 verfasste Schrift über die Gottheit Christi und seine polemischen Schriften gegen Wolfg. Franz, Professor der Theologie zu Wittenberg und gegen den Jesuiten Mart. Smiglez [93]). Sein Tagebuch, von Zeltner herausgegeben, enthält eine Menge für die Geschichte des Socinianismus interessanter Notizen. Es zeigt sich darin ein frommer Sinn und eine gottergebenes Gemüth.

An Schmalz schliesst sich *Joh. Völkel*, nach dem Tagebuch des Ersteren zum J. 1605 gleichfalls bei der Abfassung des Catechismus betheiligt. Von seinem früheren Leben ist wenig mehr bekannt, als dass er in Grimma im Stift Meissen geboren später zu Wittenberg studirt hat. Im J. 1585 trat er auf einer Synode zu Chmielmik nach Empfang der Taufe in die unitarische Gemeinde ein, und ward dann Rector der Schule zu Wengrow und nicht lange darauf Prediger der Gemeinde zu Philippow in Lithauen. Seit 1611 oder 1612 Prediger zu Szmigel ward er im J. 1613 wegen Widersetzlichkeit von der allgemeinen Synode zu Rakow suspendirt, erscheint indess, da er sich unterworfen hatte, schon im folgenden Jahr wieder in Function. Sein Tod erfolgte 1618. Er war eine Zeitlang Amanuensis des Socinus gewesen, und die Briefe des Letzteren an ihn bezeugen, dass das innige Verhältniss zwischen beiden auch durch Völkels Entfernung nicht gelöst ward [94]). An Schärfe des Urtheils und Klarheit steht Völkel

[93]) Warhafftige erklährung, auss grund der H. Schrift, von des Herren Jesu Christi Gottheit. Krakau 1593; auch später lateinisch. Refutatio Thesium D. Wolfgangi Franzii Th. D. et Prof. p. in Academia Witebergensi, quae ibidem de praecipuis christianae religionis capitibus anno 1609 et a. 1611 disputandas proposuit, scripta a Val. Smalcio, Gothano, Coetus Racoviensis in Polonia minori Ministro. 1614. Racoviae typis Sternacianis. — Responsio ad librum Martini Smiglecii, Jesuitae, Theol. D., cui titulum fecit: nova monstra novi Arianismi, auctore Val. Smalcio Gothano, coetus Racoviensis ministro. Rac. 1613. — Ferner gegen Smiglez noch Examinatio centum errorum. Rac. 1615 und Exam. 157 errorum. 1616.

[94]) B. F. P. I. p. 451 f.

hinter Schmalz zurück, übertrifft ihn dagegen an besonnener Haltung und Eleganz der Diction. Sein Hauptwerk De vera Religione, eine systemastische Darstellung des socinianischen Lehrbegriffs, hat unter den Socinianern ein fast symbolisches Ansehn erlangt, so weit von einem solchen bei ihnen die Rede sein kann. Es ist nach Völkels Tode von Joh. Crell herausgegeben, der die noch fehlende Lehre von Gott und seinen Eigenschaften in der Abhandlung De Deo et ejus attributis hinzusetzte, welche als das erste Buch des Werks De vera Religione gilt [95]).

Wenn Schmalz als Polemiker, Völkel als Systematiker unter den Socinianern geehrt ward, so hat ein dritter Deutscher unter ihnen durch seine Gabe der populären Darstellung einen fast nicht minder grossen Ruf erlangt. *Christoph Ostorodt*, zu Goslar geboren, Sohn des dortigen Predigers, machte schon als Knabe dem Vater Sorge, dass er die Familie in grosse Noth und Gefahr bringen werde. Nachdem er seit 1581 in Königsberg studirt, ward er Rector der Schule zu Schluchow in Pommern an der polnischen Grenze. Hier kam er alsbald mit Unitariern in Berührung und trat 1585 auf der schon genannten Synode zu Chmielnik nach Empfang der Taufe förmlich zu ihnen über. Nach Schluchow zurückgekehrt, verlor er alsbald seine Stelle durch unzeitigen Eifer für die Verbreitung seiner Ansichten. Nach kurzem Aufenthalt

[95]) Johannis Volkelii Misnici de vera religione libri quinque. Quibus praefixus est Johannis Crellii Franci liber de Deo et ejus attributis, ita ut unum cum illis opus constituat. Rac. 1630. — Das zweite Buch handelt De Dei operibus (Schöpfung, Erhaltung, vorchristliche Religion). l. III. De Relig. Christiana (Person und Amt Christi). l. IV. De praeceptis Christi (christliche Moral). l. V. De adjumentis ad perseverantiam in fide ac pietate necessariis (verschiedene ziemlich willkührlich durch einander gewürfelte Lehrbestimmungen). l. VI. De Christi Ecclesia (Lehre von der Kirche und practische Theologie). Das Werk ward widerlegt von Sam. Maresius in der Hydra Socinianismi expugnata. Groning. 1651. 54. 62, worin es zugleich ganz abgedruckt ward.

in Danzig, wo er mit Matth. Radecke in Verbindung trat, kehrte er nach Goslar zurück und gewann ohne Mühe seine Familie für seinen Glauben. Die Sache ward ruchbar, Ostorodt flüchtete mit einem jüngeren Bruder, und seine Mutter, durch siebentägige Gefangenschaft geschreckt, widerrief, doch wie es nach Aeusserungen des Sohnes wahrscheinlich ist, nur zum Schein. Die gesammte Familie erhielt später auf die Verwendung der polnischen Unitarier, welche den Edelmann Andr. Lubieniecki zu diesem Ende nach Goslar sandten, die Erlaubniss, die Vaterstadt zu verlassen und sich nach Polen zu begeben. Christoph Ostorodt, der sich binnen Kurzem eine grosse Achtung zu erwerben wusste, arbeitete anfangs als Gehülfe an der Schule zu Chmielnik, war dann eine Zeitlang der erste Prediger der Gemeinde zu Rakow und ging dann als Nachfolger Radecke's 1605 nach Buskow bei Danzig, wo er 1611 starb. In den letzten Jahren zerfiel er fast ganz mit der socinianischen Hauptgemeinde. Seine rigoristischen Ansichten über das Verhältniss der Kirche zum Staat, Kriegführung, Bekleidung obrigkeitlicher Aemter, Rechtssachen, Eidesleistung, Besitz von Reichthum, so wie eine unmässig strenge Handhabung von Kirchenzucht, drohten falls sie weiter um sich griffen das Bestehen des Socinianismus zu gefährden. Daneben scheute sich Ostorodt nicht, die unter Sanction der socinianischen Synoden erschienenen Schriften, in denen er seine Ansicht nicht fand, öffentlich mit Bitterkeit anzugreifen. Insbesondere war es Val. Schmalz, sein ehemaliger Schüler [96]), der seinen Unwillen durch die Behauptung erregt hatte, dass nicht alle Vorschriften Christi und der Apostel zur Seligkeit nothwendig seien, eine Behauptung, die von Schmalz augenscheinlich in dem Interesse aufgestellt war, die Consequenzen abzuschneiden, welche Ostorodt aus manchen rigoristisch klingenden Aeusserungen Christi und der Apostel zog. Ostorodt

[96]) Schmalz nennt ihn in seinem Diarium bei der Erwähnung seines Todes „summus meus amicus et pater quodammodo secundum fidem. Nam ab eo initia veritatis didici Smigliae."

war auf dem Punct, die Kirchengemeinschaft mit den andern Socinianern aufzuheben. Endlich im J. 1610 schritt die Synode zu Rakow ein und sandte ausser den Edlen Sieninski, Moskorzowski und Adam Goslaw die Geistlichen Völkel, Schmalz und Woidowski nach Buskow, um den Zwist wo möglich gütlich beizulegen. Ein daselbst in Gegenwart vieler dortiger Freunde des Unitarismus [97]) veranstaltetes Colloquium hatte die Frucht, dass Ostorodt seine Härte und Uebereilung wenigstens scheinbar einsah und deshalb um Verzeihung bat. Indess war die Versöhnung nichts weniger als ernstlich oder dauernd, und nach Ostorodt's Tode erfuhr man, dass er seine meist aus ungebildeten Leuten bestehende Gemeinde gegen die Gesammtheit der anderen socinianischen Gemeinden aufgereizt hatte. Es bedurfte einer nochmaligen Gesandschaft nach Buskow und Danzig, um dem offenen Ausbruch des Zwiespalts vorzubeugen, und den Bemühungen Schmalz's und Moskorzowski's gelang es endlich, die Eintracht wieder herzustellen. — Die bedeutendste und bekannteste unter Ostorodt's Schriften ist die Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpuncten der christlichen Religion [98]). Es ist eine populäre Darstellung des socinianischen Lehrbegriffs in ziemlich sclavischer Abhängigkeit von Socin's Schriften. Der spätere Rigorismus Ostorodt's blickt an den betreffenden Stellen zwar hier und da durch, tritt aber bei dem engen Anschluss an Socinus noch weniger hervor.

[97]) Unter ihnen des reichen und angesehenen Casp. von Sack.

[98]) Unterrichtung Von den vornehmsten Hauptpuncten der Christlichen Religion, in welcher begriffen ist fast die gantze Confession oder Bekenntnis Der Gemeinen im Königreich Polen, Grossfürstenthumb Littawen, und anderen zu der Krone Polen gehörenden Landschafften, welche, weil sie bekennen, das allein der Vater unsers Herren Jesu Christi der Einige Gott, Jesus Christus aber von Nazareth, welcher von der Jungfrawen Maria geboren ist, und kein ander vor oder ausser ihm sein eingeborner Sohn sey, verächtlicher Weise, wiewol mit höchster unbilligkeit, Arianer und Ebioniten genennet werden, geschrieben durch Christoph Ostorodt von Goslar. Rakow 1612. — Das Werk ward noch oft wieder aufgelegt.

nicht beikommen konnte, reizte man, wo man der Uebermacht gewiss war, den katholischen Pöbel auf, um an dem Protestantismus das Rachewerk zu üben. An vielen Orten wurden die protestantischen Kirchen und Schulen demolirt und geplündert und die Bekenner des Protestantismus, zumal wenn sie nicht durch einen höheren Stand geschützt wurden, sahen sich den empörendsten Misshandlungen ausgesetzt. Die Urheber der Gewaltthätigkeiten wurden nur selten von der gerechten Strafe erreicht; der mächtige Einfluss ihrer Gönner wusste entweder alle Strafe abzuwenden, oder diese wenigstes auf ein solches Minimum zu reduciren, dass sie zu dem Verbrechen in keinem Verhältniss mehr stand. Die Gesetze, welche den Protestanten Sicherheit, Rechtsgleichheit, Religionsfreiheit Gewähr leisteten, wurden unter Sigismund's III. Regierung zu Illusionen; denn der Jesuitismus wusste beständig Mittel, sie zu umgehen. Aber der Rechtssinn im Volke ward dadurch auf eine gefährliche Weise untergraben: der Sinn für Anarchie und Gesetzlosigkeit, welcher Polen in das Verderben gestürzt hat, erstarkte unter dem Jesuitenregiment.

In der Reihe der schreienden Gewaltthätigkeiten, welche unter Sigismund's Regierung gegen den Protestantismus verübt wurden, bildet die Calamität des Faustus Socinus nur ein verschwindendes Moment. Die Unitarier glaubte man um so mehr misshandeln zu können, als sie von den Evangelischen nicht für die Ihrigen anerkannt und eher verfolgt als geschützt wurden. Am Himmelfahrtstage 1598 ward Socinus damals krank und an das Lager gefesselt von einer durch römische Einwirkungen fanatisirten Horde krakauer Studenten in seiner Wohnung überfallen. Man bemächtigte sich seiner sämmtlichen Schriften und Bücher, so weit sie zugegen waren, schleppte ihn selbst halbnackt unter den brutalsten Misshandlungen durch die Strassen, und der Pöbel jauchzte der Rohheit Beifall. Auf dem Marktplatze angekommen warf man sodann die Papiere, Schriften, Bücher des Häresiarchen in die Flammen, ihm selbst ein Gleiches drohend, falls er nicht

widerrufe. Aber Socinus ungebeugt durch die erlittenen Misshandlungen, über seinem Haupt ein gezücktes Schwert erwiederte im Angesicht des Todes: „Ich widerrufe nicht; der ich gewesen bin, bin ich und werde es sein durch die Gnade unsers Herrn Jesu Christi bis zum letzten Athemzuge; thut ihr, was euch Gott zu thun gestattet.“ Als alle Drohungen nichts fruchteten, beschloss man den Hartnäckigen in die Weichsel zu stürzen und der Zug setzte sich dahin in Bewegung. Der Auflauf auf der Strasse zog die Aufmerksamkeit eines Professors der Universität auf sich. Er eilt ans Fenster und fragt, was es gebe. Wir führen den Häresiarchen, lautet die Antwort. Sogleich lässt er ihn zu sich hereinbringen und schliesst die Studenten aus. Hier erfährt er, dass es Faustus Socinus ist, den er gerettet. Der Name des Mannes war Martin Vadovita; seine Entschlossenheit und Geistesgegenwart ersparte der Universität Krakau ein Verbrechen und eine Schmach. Alsbald nachdem er seinen Schützling mit Speise und Trank gestärkt und ihm eine kurze Rast zur Erholung gegönnt hatte, sorgte er vereint mit dem Rector Lelovita, dem Professor Goslicki und mehreren einstweilen eingetroffenen Freunden des Socinus für seine weitere Sicherstellung. Noch in derselben Nacht verliess derselbe Krakau, nachdem er zuvor zweimal in ein anderes Haus geführt war, um seine Verfolger zu täuschen. Socinus ging zunächst nach dem nahe gelegenen Igolomie zu Joh. Baptist Cettis, einem Anhänger und Beschützer des Unitarismus, und stattete von hier aus den muthigen Männern, die ihn gerettet, in einem Briefe seinen Dank ab, und sucht sich zugleich wegen der schweren ihm gemachten Vorwürfe zu rechtfertigen [75]). Zugleich ersehen wir aus diesem Brief, dass es an der Universität Professoren gab, welche sich der begangenen Schändlichkeiten freuten, und es ihren Collegen zum Vorwurf machten, dass sie der fanatischen Wuth der Menge nicht freien Lauf gelassen hätten.

[75]) Ad clarissimum virum Martinum Vadovitam Academiae Cracoviensis Professorem F. S. epistola. B. F. P. I. p. 475.

Unter den zahlreichen fremden und eigenen Schriften, deren Verlust Faustus zu beklagen hatte, waren Manche, deren Wiedererlangung er nach eigenem Geständniss mit seinem Leben hätte erkaufen mögen. Besonders schmerzte ihn die Vernichtung einer Schrift gegen den Atheismus, die er zur Widerlegung eines angesehenen Mannes verfasst hatte.

Von Igolomie seinem ersten Zufluchtsort begab sich Faustus sodann nach einem kürzeren Aufenthalt über Rakow nach Luclawice, einem Dorfe wenige Meilen von Krakau entfernt. Hier lebte er, von dem Besitzer dem polnischen Edelmann Abraham Blonski mit freigebiger Gastlichkeit beherbergt, in Ruhe bis an sein Ende. Mit Stoinski (Petr. Statorius dem Jüngern) Prediger der Gemeinde zu Luclawice verband ihn die engste Freundschaft. Stoinski besass die Gabe, die Ideen des Faustus in populärem Gewande vorzutragen. Trotz der Kränklichkeit, welche ihm die letzten Tage seines Lebens verbitterte, war Socinus für die Sache des Unitarismus unablässig thätig. Er schrieb, veranstaltete Colloquia, besuchte Synoden; und wie wir gesehen haben, krönte seine Anstrengungen der Erfolg wenigstens in so weit, als es ihm gelang, die verschiedenen Fractionen des Unitarismus in eine grössere Gesammtgemeinde zu vereinigen. Faustus Socinus starb am 3ten März des Jahres 1604 zu Luclawice im 65sten Jahre seines Alters. Müde der Welt mit ihrer Niederträchtigkeit und ihren Beschwerden eilte er in froher und zuversichtlicher Hoffnung dem letzten Theil seines Geschickes entgegen, welcher eine Rast von dem Mühsal nicht minder als eine Belohnung der Arbeit verhiess. Das war des Sterbenden letztes Wort gewesen [76]). Sein Freund Stoinski, der ihm die letzte Ehre erwiesen, folgte ihm ein Jahr später in das Grab.

Kein Monument von Erz zierte die Stelle, wo die irdischen Reste des Socinus bestattet waren; aber in den Herzen

[76]) Vita Authoris: „Ultima morientis vox excepta, se non magis aevi, quam invidiae et molestiarum saturum, laeta atque intrepida spe propendere in supremum illum fati sui articulum, qui missionem ab aerumnis simul et laborum stipendium ostenderet."

der Seinigen hatte er sich ein schöneres Monument gegründet: wie sie auch sonst in ihren Ansichten von ihm abweichen, sie gedenken seiner beständig nur in den Ausdrücken der höchsten Verehrung. Sie sahen in ihm den Vollender der Reformation [77]). Seine Gegner von der Orthodoxie haben ihn in eine ziemlich unmittelbare Berührung mit dem Fürsten der Finsterniss gebracht und keinen Anstand genommen ihn als einen Sendling der Hölle zu bezeichnen [78]). Solche Auffassung darf der Geschichtschreiber der Gegenwart ignoriren; aber auch in einer aufgeklärteren Zeit sind Vorwürfe gegen den Begründer des Socinianismus laut geworden, welche nicht unberücksichtigt gelassen werden dürfen. Man hat ihn eines gänzlichen *Mangels an religiöser Tiefe*, einer völligen Unfähigkeit aller tieferen speculativen Auffassung beschuldigt; man hat ihm Vielschreiberei, eine übergrosse Selbstgefälligkeit, eine maasslose Heftigkeit in der Polemik zum Vorwurf gemacht. Wahr ist es, Faustus gehört nicht zu jenen Männern, welche in schöpferischer Genialität eine neue Quelle des religiösen Lebens von sich ausströmen lassen; er macht nicht den erwärmenden, belebenden, erhebenden Eindruck, den wir durch die Heroen der Religion zu empfangen gewohnt sind: seine Religion ist zu sehr Verstandeswerk und Moralität. Aber einer Orthodoxie gegenüber, welche unter der Aegide der Religion die Vernunft mit Füssen trat und bei dem Festhalten an einem

[77]) Die Stellung, welche dem Faustus Socinus im Verhältniss zu den anderen Reformatoren von seinen Anhängern angewiesen ward, erhellt am Besten aus dem folgenden Distichon, welches unter den Socinianern umlief:

„Alta ruit Babylon; destruxit tecta Lutherus,
„Muros Calvinus, sed fundamenta Socinus."

[78]) Als allgemeiner Typus kann hier der Satz gelten, mit dem Lauterbach seine Darstellung des Socinus beginnt (Der ehmalige Polnische Arianische Socinismus. 1725. p. 190): „Mit grossen Fudern, schüttete zuletzt der Satan, allen seinen Socinianischen Unflat, vollends über Polen aus, als er die Höllenbrut, Faustum Socinum hieher brachte."

alleinseligmachenden Dogma die Moralität missachtete, war auch eine solche Weise der Gottesverehrung in ihrem Recht. Wahr ist es ferner, er zählt nicht zu den sinnigen Geistern, welche hinabsteigend in die Tiefen des Seins in der Vielheit die Einheit, in dem Widerspruch die Lösung, in dem Endlichen das Unendliche schauen und ergreifen. In ihm herrschte die Macht des reflectirenden, alles Sein in seine Gegensätze zerlegenden Verstandes, und Niemand konnte ihm den Ariadnefaden reichen, um aus dem Labyrinth der Widersprüche herauszufinden. Aber damit der Widerspruch offenbar werde, muss es auch solche Menschen geben, deren innerer Blick wesentlich darauf gerichtet ist ihn zu entdecken. Und diese Aufdeckung des Widerspruches vorerst war ein nothwendiges Bedürfniss bei einer Reihe von Dogmen, welche der Protestantismus bisher bona fide aus dem Katholicismus herübergenommen hatte, ohne zu gewahren, dass sie gleichfalls einer Reformation bedurften. Wenn Socinus hier weiter ging als die anderen Reformatoren, wenn er auch die Lehren von der Dreieinigkeit, Gottheit Christi, Genugthuung und andere einer Revision unterwerfen zu müssen glaubte — wer will deshalb den verdammenden Stein auf ihn werfen? Oder musste es nicht nahe liegen bei der Annahme einer so tiefen Verderbniss des Katholicismus, wie man sie auch von Seiten der anderen Reformatoren statuirte, dass daran auch die Lehre Antheil haben werde, und zwar nicht nur ein oder das andere weniger bedeutende Dogma, sondern der Lehrbegriff in seinem Gesammtumfange nach seinen bedeutenderen wie nach seinen weniger bedeutenden Bestandtheilen? Statuirte man einmal eine solche Verderbniss des Katholicismus, wer wollte bestimmen, wo sie begonnen? Und beschränkte man einmal die Inspiration lediglich auf die apostolischen Zeiten, war es da nicht natürlicher, den Verfall gleich nachher beginnen zu lassen, wie Socinus es that, als erst mehrere Jahrhunderte später, wie die anderen Reformatoren die Sache betrachteten? Und wenn man dem Socinus den Vorwurf der Flachheit macht, weil er den tief speculativen Inhalt jener

Lehren nicht zu würdigen verstanden, so mag man dies thun, zugleich aber auch keine Scheu tragen, denselben Vorwurf auch den anderen Reformatoren zu machen, welche eine so grossartige Erscheinung wie die Scholastik nicht zu begreifen wussten, welche in der ganzen zunächst vorangegangenen Entwicklungsperiode des Christenthums nur einen Abfall von dem christlichen Princip und in dem Papstthum das Reich des Antichrists auf Erden sahen. Das aber liegt gerade im Wesen jeder neu beginnenden Lebensentwicklung, dass ihre Auffassung der vorangehenden Entwicklungsphase einseitig, weil durch den Gegensatz bestimmt, ist.

Das sind die bedeutendsten Vorwürfe, die man gegen Socinus erheben kann und erhoben hat; die folgenden haben weniger zu bedeuten. Wenn man ihn der Vielschreiberei beschuldigte, so bedachte man dabei schwerlich, dass einem Augustin oder Luther derselbe Vorwurf in noch höherem Maasse gemacht werden könnte. — Man hat ihm ferner eine übergrosse Eitelkeit und Selbstgefälligkeit zur Last gelegt; aber selbst wenn es in so hohem Maasse der Fall wäre, so hatte er wenigstens mehr Ursache dazu, als die Meisten von denen, die ihm diesen Vorwurf gemacht haben. Zudem ist es bei weitem nicht so arg, als man es macht. Einem Manne, dem man beständig unlautere, eigennützige Motive für seine Handlungsweise unterschiebt, kann man es nicht verargen, wenn er auf die Opfer hinweist, die er seiner Ueberzeugung gebracht hat. — Hat man dem Socinus endlich eine zu ungestüme Heftigkeit in der Polemik vorgeworfen, so mag dies richtig sein, wenn man die Forderungen der Gegenwart als Maassstab anlegt; stellt man sich aber auf den Standpunct seiner Zeit, so ist es falsch. Insbesondere gegen den polemischen Ton der damaligen Orthodoxie gehalten sind die Schriften des Socinus mit wenigen Ausnahmen Muster von Anstand und Mässigung.

Doch selbst wenn alle die Ausstellungen, die man an ihm gemacht hat, begründet wären, so hat Socinus doch ein Verdienst, welches auch grosse Fehler aufwiegen würde, das

Verdienst, die Grundsätze der Humanität, der Toleranz und der Bruderliebe gepredigt zu haben in einer Zeit, wo der Protestantismus uneingedenk seines Ursprungs an verketzerungssüchtiger Intoleranz und pfaffischer Engherzigkeit mit seinem römischen Nebenbuhler wetteiferte.

Wir kehren zum Verfolg der Geschichte des Socinianismus zurück.

Alsbald nach dem Tode des Faustus erschien als die bedeutendste Frucht seiner Wirksamkeit unter den Unitariern der rakowsche Catechismus. Längst hatte er die Nothwendigkeit eines solchen einigenden Bekenntnisses erkannt; aber erst musste thatsächlich eine genügende Einheit unter den mannichfaltigen Fractionen des Unitarismus hergestellt sein. Als Faustus diese gegen das Ende seines Lebens erreicht sah, ging er mit Statorius an die Abfassung einer gemeinsamen Bekenntnissschrift, die in der Catechismusform zugleich als Leitfaden des Unterrichts dienen konnte [79]). Es ist die Christianae Religionis brevissima institutio, deren Vollendung indess durch seinen Tod unterbrochen ward. Nachher scheint Peter Statorius an dem Catechismuswerk gearbeitet zu haben, bis endlich auch nach dessen bald erfolgtem Tode Valentin Schmalz unterstützt von Hieron. Moskorzowski und Völkel die Arbeit vollendete. Die Grundlage bildeten die Schriften des Socinus. Im J. 1605 erschien der Catechismus zu Rakow in polnischer Sprache [80]), nebst einem Kindercatechismus, sowohl polnisch als deutsch [81]). Im J. 1608 erschien eine deutsche Uebersetzung des grösseren Catechismus, der Universität Wittenberg

[79]) Er war nebst Statorius beauftragt eine neue verbesserte Ausgabe des älteren Catechismus von 1574 zu veranstalten; aber seine Institutio ist eine völlig unabhängige Neuschöpfung.

[80]) Katechizm, in Rakowie 1605, in 12. Vergl. für das Folgende Joh. Andr. Schmidi Abbatis Mariaevallensis Programma de Catechesi Racoviensi. Helmst. 1707.

[81]) Der deutsche Titel: Der kleine katechismus zur uebung der kinder in dem Christlichen Gottesdienst zu Rakow, bei Sebast. Sternatzki. 1605.

gewidmet [82]), und 1609 verfasste Moskorzowski eine mit manchen Zusätzen bereicherte lateinische, welche er dem König Jacob I. von England dedicirte [83]). Die theologische Facultät zu Wittenberg besann sich eilf Jahre ob eine Entgegnung rathsam sei [84]). König Jacob machte sich die Sache leichter; er würdigte das Buch keiner Antwort, verfluchte die satanische Schrift und ihre Urheber, die Satansbrut, und bedauerte Nichts schmerzlicher, als dass er sie nicht in seiner Gewalt hatte [85]). Eine zweite Ausgabe des Catechismus erschien erst nach der Vertreibung der Socinianer aus Polen gegen 1665 zu Amsterdam [86]). Sie enthielt Verbesserungen

[82]) Catechismus der Gemeinde derer Leute, die da — — affirmiren und bekennen, dass niemand anders denn nur allein der Vater unsers Herrn J. C. der alleinige Gott Israel sei; aus dem Poln. verdeutscht. Rak. 1608. 12.

[83]) Catechesis Ecclesiarum, quae in Regno Poloniae, magno ducatu Lithuaniae et aliis ad istud regnum pertinentibus provinciis affirmant, neminem alium praeter patrem Domini nostri J. C. esse illum verum Deum Israëlis, hominem autem illum Jesum Nazarenum, qui ex virgine natus est nec alium praeter aut ante ipsum Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur. Rak. 1609. 12. — Diese Ausgabe, 1739 neu herausgegeben mit einer fortlaufenden Widerlegung von Oeder, Prediger und Decan zu Feuchtwangen, ist die bekannteste, und wird gewöhnlich verstanden, wenn man den rakowschen Catechismus anführt.

[84]) Sie erschien von Fr. Balduin verfasst 1619 unter dem Titel: Ausführliche und Gründliche Wiederlegung Des Deutzschen Arianischen Catechismi u. s. w. verfasst durch die Theologische Facultet zu Wittenberg.

[85]) Casaubonus in epist. dedicat. ad R. Jacobum exercitationibus in annal. Baron. praemissa. lit. b. 3.

[86]) Catechesis ecclesiarum polonicarum, unum Deum Patrem, illiusve Filium Unigenitum, una cum Spiritu S. ex Scriptura sacra confitentium, anno Christi 1609 in lucem primum emissa et post per viros aliquot in eodem regno correcta, iterumque interpositis compluribus annis a Jo. Crellio Franco ac nunc tandem a Jona Schlichtingio a Bucoviec recognita ac dimidia parte amplius aucta. Irenopoli sumtibus Frider. Theophili post annum domini. 1659. 8.

An die genannten Socinianer deutschen Ursprungs reiht sich der edle polnische Ritter Hieronymus *Moskorzowski* (*Moscorovius*), gleich ausgezeichnet durch Abstammung und Reichthum als durch Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Eifer für die Sache des Socinianismus, welcher er sich gegen das J. 1595 zugewendet hatte. Dem Socinus aufs Innigste befreundet verwandte er seinen Reichthum und Einfluss — er war mehrmals Abgeordneter des Ritterstandes auf dem Reichstage — für die Interessen seiner Glaubensgenossen. In dem ihm gehörenden Städtchen Czarkow war er der Begründer und Patron der socinianischen Gemeinde. Er starb 1625 in hohem Alter. Sein Hauptwerk ist die schon genannte lateinische dem König Jacob von England dedicirte Ausgabe des rakowschen Catechismus, dann mehrere polemische Schriften unter Anderen gegen die Jesuiten Skarga und Smiglez, einige Vorreden zu einzelnen Schriften Socin's die er herausgab, und eine Apologie der Socinianer an den König und Senat gerichtet [99]).

Neben Moskorzowski nennen wir noch den polnischen Ritter *Adam Goslaw* von Bebeln, gleichfalls von angesehener Familie, ausgezeichnet durch seine humanistische und philosophische Bildung wie durch seinen Eifer für die Sache des Socinianismus. Er war nebst seinem Bruder Andreas unter den sieben Curatoren der socianischen Kirchengemeinde, welche dieselbe im J. 1638 auf einer Synode zu Kissielin wahrscheinlich auf Veranlassung der rakowschen Calamität erwählte. Sein Tod fällt gegen 1640. Unter seinen Schriften meist polemischer Art sind die bedeutendsten eine Widerlegung des bekannten reformirten Theologen Keckermann und eine Abhandlung über die Person gegen Jac. Martini, Professor zu Wittenberg [100]).

[99]) Oratio, qua continetur brevis calumniarum depulsio, quibus premuntur illi, qui in doctrina Christi et Apostolorum studium suum posuerunt, et Patrem Dni Nostri J. C. solum Deum Israelis, solum quoque Creatorem coeli et terrae esse adfirmant. Ad Regem et Senatores: Fidelis subditi. 1595.

[100]) Adami Goslavi a Bebelno, Refutatio eorum quae Bart. Kecker-

Nicht minder bekannt und gerühmt unter den Socinianern ist das edle Geschlecht der *Lubieniecki*. Dieser früheren Periode gehören die drei Brüder Andreas, Stanislaus und Christoph an, sämmtlich polnische Ritter und Söhne Stanislaus', Quästors des Bezirks Lublin. Alle drei wandtem dem Hofleben und seinen Freuden und Aussichten den Rücken, und widmeten sich dem geistlichen Stande. Die beiden Aelteren starben 1623 und 24, der Jüngste 1633 als Prediger der Gemeinde zu Luclawice. Als Schriftsteller sind sie von geringerer Bedeutung. — Von dem genannten Christoph ist Christoph Lubieniecki jun. zu unterscheiden, der Sohn des Andreas und Vater des später zu erwähnenden bekannten Geschichtschreibers des Socinianismus.

Unter denen, welche noch zum Theil der Zeit des Socinus angehören, ist auch *Andr. Woidowski* zu nennen. Sein erstes Auftreten fällt gegen 1583, wo Socinus den Jüngling ermahnt, sich nicht zu lange bei den humanistischen Studien aufzuhalten, sondern sich baldmöglichst den höhern Wissenschaften zuzuwenden [101]). Später nach mehrfachen Reisen in Deutschland und den Niederlanden — hier mit Ostorodt zusammen — war er Geistlicher der Gemeinden zu Lublin und Rakow. Er starb nach 1619. Seine bedeutendste Schrift scheint seine Triadomachie gewesen zu sein, in welcher er die für den Beweis der Dreieinigkeit und Gottheit Christi herkömmlichen Schriftsteller einer Kritik unterwirft, und insbesondere aus der Verschiedenheit der katholischen, lutherischen und reformirten Auslegungen gegen die orthodoxe Anwendung argumentirt. Die Schrift, auf welche die Socinianer grosses Gewicht legten, kam schon früh abhanden; schon 1654 ward dem Ruarus aufgegeben, sie wo möglich ausfindig zu machen [102]).

mannus in libro primo systematis sui theologici disputat adversus eos, qui solum Patrem etc. confitentur. Rac. 1607. — Ad. Goslavi a B., Disputatio de persona etc. Rac. 1620.

[101]) Ad Andr. Voidovium F. S. Epist. B. F. P. I. p. 469.

[102]) Vergl. Sand p. 92. — Bock I, 2. p. 990 f.

Unter der zweiten Generation des Socinianismus glänzt als Stern erster Grösse *Johann Crell.* Zu Helmetsheim in Franken geboren (1590), der Sohn des dortigen Pfarrers, zeichnete er sich durch seine geistigen Anlagen verbunden mit einem vorzüglichen Gedächtniss schon frühzeitig aus. Nach einer tüchtigen meist zu Nürnberg erhaltenen Vorbildung bezog er im J. 1606 die Universität Altorf. Anfangs beschäftigten ihn philologische Studien; dann nachdem er es hier bis zu einem nicht geringen Grade von Vollkommenheit gebracht, wandte er sich mit besonderer Vorliebe der Philosophie zu, und hier war es wiederum charakteristisch genug vorzüglich Aristoles und seine nichtscholastischen Ausleger, welche den Jüngling beschäftigten. Auch zeigen seine späteren theologischen Schriften vielfache und unverkennbare Spuren des aristotelischen Einflusses. Zu Altorf gewann ihn der Umgang mit dem dortigen Professor Soner, von dem noch später die Rede sein wird, mit dem Socinianer Gittichius (Güttich), dessen Vater um des Glaubens willen aus Venedig nach Polen geflohen war, und mehreren freidenkenden Commilitonen für den Socinianismus. Sein Abfall blieb anfangs unbemerkt; er erlangte den Grad eines Baccalaureus, und man beabsichtigte, ihm wegen seiner ausgezeichneten Bildung die Inspection der Zöglinge zu übertragen. Da indess hiezu die Magisterwürde und damit eine Verpflichtung auf die augsburgische Confession erforderlich war, so lehnte Crell den Antrag ab. Diese Handlungsweise scheint den Argwohn zuerst gegen ihn aufgeregt zu haben; die bald nach Soner's Tode anhebenden cryptosocinianischen Gerüchte liessen ihn für seine Sicherheit fürchten, und im J. 1612 verliess er Altorf heimlich, um sich nach Polen zu begeben. Hier empfing man ihn mit offenen Armen; Jac. Sieninski, der Palatin von Podolien, der reiche und mächtige Schutzherr des Socinianismus, nahm ihn an seinem Hofe auf, und schon 1613 erhielt er eine Professur der griechischen Sprache zu Rakow. Drei Jahre später nach Paul Croker's Abgange ward er Rector daselbst, und verwaltete diesen Posten bis 1621, wo er von Martin Ruarus

abgelöst ward, mit aufopfernder Sorgfalt. Seit dieser Zeit Prediger der rakowschen Gemeinde, erlag er zehn Jahre später in der Blüthe des Mannesalters den unausgesetzten Anstrengungen. Seine ausgezeichneten Anlagen, eine vorzügliche Bildung, ein unermüdlicher Fleiss, eine seltene Redegabe gepaart mit einer fast übergrossen Bescheidenheit rechtfertigen die hervorragende Stellung, welche er unbestritten unter den Socinianern seiner Zeit einnahm. Unter seinen vielen Schriften sind die bedeutendsten abgesehn von seinen zahlreichen Commentaren zu neutestamentlichen Büchern die schon bei Völkel genannte Abhandlung von Gott und seinen Eigenschaften, ferner die zwei Bücher von dem *einen* Gott dem Vater (De uno Deo Patre), der umfassendste und bedeutendste Angriff auf die Dreieinigkeitslehre, welcher vom Socinianismus ausgegangen ist, ein Tractat vom heil. Geist, ferner seine bekannte Vertheidigung der Schrift Socin's De Jesu Christo Servatore gegen Grotius, welcher Crell nach seinen Briefen sehr hoch achtete, und endlich seine ethischen Schriften — Prolegomena, aristotelische Ethik, christliche Ethik. Seine Werke sind gesammelt in dem dritten und vierten Bande der Bibl. Fratr. Pol., in dem ersteren die exegetischen, in dem anderen die polemischen und didactischen Schriften [103]).

Kaum minder berühmt und angesehn als Joh. Crell war der polnische Ritter *Jonas Schlichting* von Bukowiec (der deutsche Name Bauchwitz). Schon sein Vater Wolfgang hatte sich der unitarischen Gemeinde angeschlossen. Im J. 1592 geboren bezog Jonas nach einer zu Rakow erhaltenen Vorbildung 1616 die Universität Altorf. Hier hatten damals gerade die cryptosocinianischen Untersuchungen statt gefunden, und Schlichting nebst seinen polnischen Begleitern erhielt nur mit Mühe die Erlaubniss eines längeren Aufenthalts, unter der Bedingung sich ganz ruhig zu verhalten. Nachdem er später wahrscheinlich auch die Niederlande besucht, widmete er sich ins Vaterland

[103]) Vor dem ersten Bande seiner Werke befindet sich auch seine Lebensbeschreibung verfasst von Joach. Pistorius von Hirtensberg.

zurückgekehrt dem geistlichen Stande. Anfangs Prediger zu Rakow, dann zu Luclawice war er durch Schrift, Wort und That unermüdlich thätig für die Sache des Socinianismus, für welche er sich insbesondere den anstrengendsten und beschwerlichsten Reisen unterzog. So ging er im J. 1638 auf Verlangen des Senats von Klausenburg nach Siebenbürgen, um die Zerwürfnisse mit den Non-invocantes beizulegen, musste indess ohne Erfolg zurückkehren. Ein im J. 1642 von ihm verfasstes Glaubensbekenntniss der unitarischen Gemeinden Polens ward von den katholischen Gegnern des Socinianismus benutzt, um den Fanatismus gegen ihn aufzuregen. Auf dem Reichstage von 1647 ward seine Person geächtet und sein Buch durch Henkershand in die Flammen geworfen. Um den Verfolgungen zu entgehen lebte er demnächst einige Jahre in der Verborgenheit, konnte indess gegen 1551 wagen, wieder öffentlich hervortreten. Während des Schwedenkrieges und den während desselben von den Römisch-Katholischen gegen die Socinianer erregten Verfolgungen hielt er sich unter schwedischem Schutz in Krakau auf, verliess indess 1658 Polen, und hielt sich bis 1660 in Stettin und Pommern auf. Im J. 1661 endlich beschloss er sein vielbewegtes Leben zu Selchow in der Mark an der schlesischen Grenze, im 69sten Jahre seines Lebens. Jonas Schlichting gehört zu den schärfsten und gebildetsten Denkern des Socinianismus; selbst seine Gegner wussten seine Vorzüge zu achten. Wie Joh. Crell sein Lehrer und sein Vorbild hat er auch sich durch exegetische Schriften ausgezeichnet [104]). Unter seinen übrigen zahlreichen apologetischen Schriften ist von besonderer Bedeutung ausser der schon angeführten Confession, welche mit Zugrundelegung des apostolischen Symbols den socinianischen Lehrbegriff meist in Schriftstellen entwickelt, seine Widerlegung Balthasar Meisner's, Prof. der Theol. zu Wittenberg [105]).

[104]) Nur diese sind in die Bibl. Fr. Pol. aufgenommen, Bd. IV. unter dem Titel: Jonae Schlichtingii a Bukowiek Commentaria posthuma in plerosque N. T. libros.

[105]) Confessio fidei Christianae illarum Ecclesiarum, quae in

Die Familie der Crell und Schlichting blühte noch lange unter den Socinianern; aus der Ersteren entspross ihr letzter bedeutender Vertreter.

Besonders durch seine humanistische Bildung berühmt ist der Holsteiner *Mart. Ruarus*, zu Krempe in der Südermarsch im J. 1589 geboren. Von Rostock ging er 1611 nach Altorf, und hier war es wiederum Soner, welcher ihn dem Socinianismus gewann. Von Altorf aus machte er eine heimliche Reise nach Rakow, wo er von dem Palatin Sieninski ehrenvoll empfangen alsbald in die socinianische Gemeinde eintrat und mit ihren Häuptern ein enges Freundschaftsbündniss schloss. Unentdeckt nach Altorf zurückgekehrt verliess er diesen Ort bald darauf (1615) mit seinem Zögling einem jungen märkischen Edelmann und ging nach Strassburg. Hier ward er von Nürnberg aus, wo sein Socinianismus durch die cryptosocianischen Untersuchungen bekannt geworden, als ein höchst gefährlicher Mensch denuncirt, wusste sich indess bei der Untersuchung, die man mit ihm anstellte so ziemlich zu rechtfertigen. Später machte er theils auf eigne Hand theils als Erzieher und Moderator der Söhne des schon genannten Herrn v. Sack ausgedehnte literarische Reisen durch Deutschland, Dänemark, die Niederlande, England, Frankreich, Italien und knüpfte überall mit den durch Gelehrsamkeit und Bildung ausgezeichneten Männern Verbindungen an. Man machte ihm zum Theil glänzende Anerbietungen: so ward ihm unter Andern zu Cambridge eine Professur der Geschichte mit 100 Pfund Gehalt angetragen. Im J. 1621 nach Polen zurückgekehrt übernahm er an des abtretenden Crell's Stelle das Rectorat der Schule

Polonia unum Deum et Filium ejus unigenitum Jesum Christum et Spiritum S. corde sancto profitentur, per divinae veritatis confessorem. 1642, später noch mehrfach neu herausgegeben und ins Polnische, Deutsche, Französische, Holländische übersetzt. — Jon. Schlichtingii a Bukowiec de S. S. Trinitate, de moralibus N. et V. Testamenti praeceptis itemque de Sacris Eucharistiae et Baptismi ritibus adversus Balth. Meisnerum S. Th. Doct. et in Acad. Vitteb. Prof. p. Disputatio. 1637.

zu Rakow. Aber die nothwendig oft pedantischen Beschäftigungen eines Schulmannes sagten dem an freiere Geistesbewegung Gewöhnten wenig zu: noch vor Ablauf dreier Jahre legte er jenen ehrenvollen Posten nieder, um von Neuem als Begleiter und Aufseher mehrerer junger vornehmer Polen, unter ihnen Wiszowaty, von Hirtensberg und Andere ins Ausland auf Reisen zu gehen. Von Neuem besuchte er die meisten der Länder, wo er schon früher gewesen, und liess sich endlich gegen 1631 in Danzig nieder. Der Eifer, mit dem er für die Ausbreitung des Socinianismus thätig war, ward die Ursache, dass er 1638 durch ein Decret des Senats aus Danzig verwiesen ward. Die Verwendung vieler angesehener Polen, darunter auch Nicht-Socinianer wie der Castellan von Krakau Kronfeldherr Stanislaus Koniecpolski, erwirkte einen Aufschub der Ausweisung, unter der Bedingung, dass sich Ruarus jeder Verbreitung seiner Ansichten enthalte. Doch musste er 1643 die Stadt wirklich verlassen, obwohl er durch die Vermittlung seiner vornehmen Gönner das Servitorat vom Könige Wladislaus IV. von Polen erhalten hatte, eine Würde, in der er auch von dessen Nachfolger Joh. Casimir bestätigt ward. Fortan lebte Ruarus in Straszin nahe bei Danzig hatte indess die Erlaubniss, die Stadt so oft zu besuchen als er wollte. Im J. 1645 wohnte er dem Colloquium von Thorn bei, und Calixt sein Landsmann bemühte sich vergeblich ihn von seinen Irrthümern zu überzeugen. Er starb endlich 1657 in hohem Alter. Ruarus besass eine ungemein vielseitige Bildung: er sprach und schrieb griechisch und lateinisch, in Prosa und in Versen, mit ausserordentlicher Fertigkeit. Hebraisch verstand er hinlänglich, um auch in den rabbinischen Schriften nicht unbewandert zu sein; selbst syrisch und arabisch hatte er getrieben. Unter den neueren Sprachen war ihm das Italienische und Französische vollkommen geläufig, weniger das Englische; auch des Polnischen war er nicht unkundig. In den philosophischen Wissenschaften war er hinreichend bewandert, und besonders die Moral war es, welche er zum Gegenstand seines Studiums gemacht hatte. Nicht

minder heimisch war er in der Jurisprudenz, wo ihn das damals durch Grotius emporgebrachte Studium des Naturrechts besonders anzog. Diese Vielseitigkeit seiner Bildung verbunden wie es scheint mit ausserordentlicher Liebenswürdigkeit und einer grossen Gewandheit des Benehmens sicherten ihm nicht nur die Theilnahme und Achtung seiner gelehrten Zeitgenossen, eines Hugo Grotius, Curcellaeus und Anderer, sondern sie erwarben ihm auch die Gunst vornehmer und einflussreicher Gönner, auch ohne dass sie seine religiösen Ueberzeugungen getheilt hätten. So war er in Danzig der Geschäftsträger vieler vornehmen polnischen Familien. Von seinen zahlreichen Schriften nennen wir hier nur seine Anmerkungen zum rakowschen Catechismus, welche in die späteren Ausgaben mit übergingen, und besonders seinen von Zeltner wieder herausgegebenen Briefwechsel als eine wichtige Urkundensammlung für die Verhältnisse, in denen er sich bewegte, wie für die literarischen Zustände jener Zeit überhaupt [106]).

An Ruarus reihen wir die beiden *Stegmann*, von denen der Jüngere der Schwiegersohn des Ruarus war. Joach. Stegmann sen. anfangs Prediger zu Fahrland in der Mark, ward 1626 seiner socinianischen Sympathien wegen — er stand schon damals mit den Polen in Verbindung — seines Amtes entlassen. Nachdem er darauf kurze Zeit an der reformirten Peterskirche zu Danzig als Geistlicher fungirt hatte, ging er auch hier um seines Socinianismus willen removirt nach Rakow, wo er bis 1631 der Schule als Rector vorstand. In diesem

[106]) Martini Ruari aliorumque virorum doctorum epistolarum selectarum centuriae duae, notis idoneis illustratae per G. G. Zeltnerum als zweiter Theil der Historia Crypto. Soc. Altorf. — Der Briefwechsel erschien zuerst 1677 und 81 zu Amsterdam bei David Ruarus, Martins Sohne. — Ueber Martin Ruarus vergl. man ausser den betreffenden Abschnitten in Sand's und Bock's Bibliotheken sowie bei Zeltner noch Möller Cimbria literata T. I. p. 570—76. Bayle Dictionn. Art. Ruarus. — Bock, Hist. Socinianismi Prussici. Regiom. 1754. p. 21 ff.

Jahr ging er auf das Gesuch des Senats von Klausenburg dorthin als Geistlicher und starb zwei Jahre später. In seinen Schriften zeigt er sich als einen Mann von Geist und philosophischer Bildung. Die bedeutendsten darunter sind eine polemische Schrift gegen Joh. Botsack, Prediger und Rector zu Danzig, in welcher er die Schrift des Letzteren gegen die neu-photinianische Lehre als einen schlecht genähten Mantel darzuthun bemüht ist, ein Stückwerk aus ungesalzenen Phrasen, falschen Anführungen, schwindsüchtigen Erklärungen, bleiernen Beweisen, frivolen Antworten u. s. w.; ferner seine Schrift von dem Kriterium und der Norm der Glaubenscontroversen, von der er nur den ersten Theil vollendete [107]). Als das einzige Kriterium in theologischen Controversen wird hier die Vernunft gefasst, welche die heil. Schrift auslegt; will man ihrem Urtheilsspruch nicht stehen, so kommt man direct zum Atheismus. Auch sein Sohn Joach. Stegmann jun. ist als socinianischer Schriftsteller bekannt; seit 1645 Prediger an verschiedenen socinianischen Gemeinden in Polen finden wir ihn 1657 bei seinem Schwiegervater Ruarus in Danzig, später 1663 mit Wiszowaty in Mannheim. Von hier begab er sich 1666 nach Siebenbürgen und starb daselbst 1678 als Geistlicher der unitarischen sächsischen Gemeinde zu Klausenburg. — Er ist nebst Andr. Wiszowaty der Verfasser der Vorrede zu den späteren Ausgaben des rakowschen Catechismus, aus welcher wir oben Einiges mitgetheilt haben. Ausserdem schrieb er eine Untersuchung, welcher von den beiden über die Trinität disputirenden Parteien endlich nach so langem Kampf der Sieg zuzuerkennen sei, ferner eine kurze Demonstration der Wahrheit der christlichen Religion, gegen die Atheisten, eine Vertheidigung der Ansichten seines Vaters über den Vernunftgebrauch gegen Felwinger und Anderes [108]).

[107]) Den langen Titel der erstern Schrift findet man bei Bock I, 2. p. 954. — Die Andere: Libri II. de Judice et norma controversiarum fidei. Eleutheropoli. 1644. Nur das erste Buch de judice ist vollendet.

[108]) Vergl. Bock I, 2. p. 966 f.

Wenn wir unter den polnischen Socinianern viele Männer vornehmer Familie finden, so tritt ihnen unter ihren ausgezeichneteren Glaubensgenossen deutscher Abkunft *Joh. Ludw. von Wollzogen*, Baron von Tarenfeldt, Freiherr von Neuhäusel in Oesterreich auch in dieser Beziehung würdig zur Seite. Gegen 1599 geboren, gleichsehr durch Reichthum, literarische Bildung und ein liebenswürdiges Benehmen ausgezeichnet und deshalb dem Kaiser werth, verschmähte er es doch, durch einen Uebertritt zum Papststhum — er war reformirt — den Weg zu Würden und Ehrenstellen sich anzubahnen. Bald verliess er Oesterreich, ungewiss ob vertrieben oder freiwillig, und begab sich nach Polen. Hier gewann ihn das Studium der Schriften des Socinus und der Umgang mit den polnischen Unitariern für den Socinianismus. Seine vornehme Abkunft, Bildung und Liebenswürdigkeit erwarben ihm bald die Gunst der Grossen: er ward mehrere Mal bei fürstlichen Gesandschaften verwendet. Später gegen 1644 hielt er sich eine Zeitlang in Danzig bei Ruarus auf; 1655 finden wir ihn zu Basel, wo er Joh. Heinr. Hottinger bei seiner Doctorpromotion opponirte. Er starb endlich 1661 zu Schlichtingheim, einem Gut der Familie Schlichting. Vergebens suchte ihn Jer. Gerlach, der evangelische Pfarrer im nahen Fraustadt zu bekehren: Wollzogen wollte bei seinem Glauben bis zum letzten Lebenshauch ausharren. Kurz vor seinem Tode noch richtete er die Unterhaltung auf ein mathematisches Problem — er war in der Mathematik sehr erfahren — wahrscheinlich, um Jenem zu zeigen, dass er bei voller Besinnung sterbe. Unter seinen Werken sind ausser seinen von dem jüngern Stegmann ins Lateinische übersetzten Commentaren, in denen er sich als Exeget nicht minder vortheilhaft auszeichnet als Crell und Schlichting, die bedeutendsten ein Compendium der christlichen Religion und eine Kritik der Dreieinigkeitslehre, neben Crell's Schrift De uno Deo Patre das Schärfste, was dagegen gesagt ist [109]).

[109]) Compendium religionis Christiana. — Erklärung der beiden

An den deutschen Freiherrn von Wollzogen schliessen sich gleich ausgezeichnet durch Abkunft und Bildung die drei

unterschiedlichen Meinungen von der Natur und Wesen des einigen allerhöchsten Gottes; nemlich von dem einigen Gott dem Vater, und von dem einigen Gott in einem Wesen und dreien Personen. Im J. C. 1646. Gleichfalls von dem jüngern Stegemann ins Lateinische übersetzt, befindet es sich wie das vorige und die Commentare in dem fünften Bande der Bibl. Fratr. Pol., wo indess nicht alle Werke Wollzogens gesammelt sind. — Sehr interessant sind seine Annotationes in meditationes metaphysicas Renati Des Cartis, in denen sich Wollzogen als einen scharfen philosophischen Kritiker zeigt. Er nimmt sogleich den Ausgangspunct der Descartes'schen Philosophie in Anspruch, den Satz, dass die auf der sinnlichen Wahrnehmung beruhende Erkenntniss gänzlich unzuverlässig sei, weil die Sinne täuschen. Die Sinne, sagt er, werden weder getäuscht noch täuschen sie, getäuscht wird nur der, welcher das Falsche für wahr und umgekehrt nimmt. Der Gegensatz des Falschen und Wahren fällt gar nicht in die Sinne, welche ihren Gegenstand unmittelbar aufnehmen, ohne Urtheil, ob der aufgenommene Gegenstand dies oder das sei. Die Sinne werden also nicht getäuscht. Aber sie täuschen auch nicht. Denn dies konnte nur so geschehen, dass sie dem Verstande, der Urtheilskraft die aufgenommenen Gegenstände anders darböten, als sie sie empfangen haben. Das ist aber nicht der Fall, sie bieten sie nur so dar, wie sie sie empfangen haben. Der Irrthum also, welcher von den Meisten den Sinnen zugeschrieben zu werden pflegt, fällt vielmehr allein in den Verstand oder die Urtheilskraft, sofern nämlich diese nicht umsichtig genug verfährt, und ein Urtheil fällt ohne die erforderliche Berücksichtigung der Umstände. So kann ich blos nach dem Augenschein urtheilend über einen von fern erblickten Thurm das Urtheil zu fällen veranlasst werden, dass er rund ist, obwohl er eigentlich viereckig ist; allein bei einem vernünftigen Verfahren werde ich eben aus der Ferne noch gar kein Urtheil über die Gestalt des Thurmes fällen; dagegen wäre es die höchste Thorheit, nun wegen jener Täuschung meines Urtheils meinen Augen nicht mehr trauen zu wollen, wenn ich nahe genug bin, um das Viereckige vom Runden unterscheiden zu können. Zudem selbst zugegeben, dass die Sinne uns bisweilen täuschen, so wäre es doch nicht klug, ihnen nun durchaus alle Glaubwürdigkeit abzusprechen. Denn wer kann leugnen, dass uns auch die Urtheilskraft (judicium) nicht selten täuscht? Kein Sterb-

edlen Polen Samuel Przypkowski, Andreas Wiszowaty und Stanislaus Lubieniecki.

*Samuel Przypkowski* von Przypkowice, polnischer Ritter, geboren um 1592, hatte von 1614—16 zu Altorf, dann zu Leyden studirt. Schon hier hatte er sich als Schriftsteller ausgezeichnet; eine von ihm verfasste Schrift Ueber Frieden und Eintracht der Kirche war ausgezeichnet genug, um von Einigen dem Episcopius zugeschrieben zu werden. Nach Polen zurückgekehrt machte er sich auch hier bald als Schriftsteller einen Namen. Seine vielseitigen Kenntnisse in Verbindung mit seiner vornehmen Abkunft öffneten ihm den Weg zu einer ehrenvollen Laufbahn. Er ward königl. polnischer Rath, und stand in näheren Dienstverhältnissen zum Fürsten Janusz Radziwil, Palatin von Wilna. Nachdem er bereits 1648 im Kosackenkriege durch die Verwüstung seiner Besitzungen fast sein ganzes Vermögen eingebüsst hatte, ward er später in den Sturz des Socinianismus in Polen verflochten, und flüchtete nach Preussen. Die Gunst des grossen Churfürsten machte ihn zum churfürstlich brandenburgischen Rath, und er benutzte den dadurch erlangten Einfluss so wie die vom Churfürsten wie von dem Fürsten Radziwil bezogenen Honorare, um das Elend seiner vertriebenen Glaubensgenossen zu mildern, und ihnen besonders in Preussen einen Zufluchtsort zu sichern. Seine in mancher Beziehung abweichenden Ansichten, so insbesondere seine freiere Auffassung über das Verhältniss der Kirche zum Staat, wie er sie als Staatsmann nicht wohl anders haben konnte, zogen ihm vielfache und heftige Angriffe von seiner eigenen Partei zu, ohne dass sie indess seine Bedeutung verkannt, oder er ihnen seinen Schutz entzogen hätte. Er starb endlich 1670, bis in sein hohes

licher wird anmassend genug sein, zu behaupten, er sei niemals von seinem Urtheil getäuscht. Soll aber nun deshalb dem Urtheil alle Wahrheit abgesprochen werden? Gewiss eben so wenig als dem Gedächtniss, weil es das Anvertraute nicht immer mit gleicher Treue wieder giebt. — So beruhen also die ersten Grundlagen der cartesianischen Philosophie auf falschen Prämissen.

Alter neben den Wissenschaften vorzüglich den kriegerischen Beschäftigungen hold. Przypkowski war ein Mann von freiem Geistesblick, wie Einer, der auf der Höhe seiner Zeit gestanden; sein tiefes Rechtsgefühl erhielt von seiner vielseitigen Bildung verbunden mit dem feinsten Tact für das Richtige die Mittel, sich mit Nachdruck Geltung zu verschaffen. Unter seinen zahlreichen Schriften erwähnen wir ausser der schon früher angeführten Lebensbeschreibung des Socinus hier nur seine Apologie der gekränkten Unschuld an den Churfürsten von Brandenburg, zwei apologetisch-polemische Schriften gegen Dan. Heinsius und Joh. Amos Comenius, eine Vergleichung des apostolischen Symbols mit den heutigen christlichen Symbolen, — eine kurze Gegeneinanderstellung der einfachen Sätze des Ersteren und der ausgebildeten und verwickelten Bestimmungen des kirchlichen Lehrbegriffs, — einen Tractat über Gewissensfreiheit, und besonders eine Schrift über das Recht des christlichen Magistrats und der Privaten in Krieg und Frieden [110]). Einen Brief an Naeranus, in dem er die Vertreibung des Socinianismus aus Polen schildert, werden wir noch später Gelegenheit haben anzuführen. Sehr zu bedauern ist der Verlust einer Geschichte der unitarischen Kirchen des Königreichs Polen, deren Manuscript bei der Flucht des Verfassers aus Polen verloren gegangen sein soll.

*Andreas Wiszowaty* von Szumski [111]), polnischer Ritter,

[110]) Der Titel der letzteren Schrift: De jure Christiani Magistratus et Privatorum in belli pacisque negotiis. — Der grössere Theil seiner Werke ist gesammelt in Samuelis Przypcovii, Equitis Poloni, et Consiliarii Electoris Brandenb. cogitationes sacrae ad initium Evang. Matth., et omnes epistolas Apostolicas. Nec non tractatus varii argumenti, praecipue de jure Christiani Magistratus. Eleutherop. 1692. — Die Sammlung kann als eine Fortsetzung der Bibl. Fratr. Pol. betrachtet werden, Bd. VI.

[111]) Vergl. für das Folgende insbesondere: Anonymi epistola exhibens vitae ac mortis Andreae Wissowatii nec non ecclesiarum Unitariorum ejus tempore brevem historiam, im Anhang zu Sand's Bibliothek p. 221 ff.

war von mütterlicher Seite der Enkel des F. Socinus von seiner einzigen Tochter Agnes, von väterlicher Seite gehört er einer Familie an, welche dem Socinianismus schon mehrere tüchtige Vertreter gestellt hatte. Im J. 1608 geboren bezog er 1619 nach einer von einem Privatlehrer erhaltenen Vorbildung die Schule zu Rakow. Der Geist des Ahnherrn ruhte auf dem Enkel; binnen Kurzem machte er unter Crell's und Ruarus Leitung so bedeutende Fortschritte, dass als die Eltern ihn von der Schule fortnehmen wollten, um ihm durch Unterbringung bei irgend einem Magnaten eine standesmässige Laufbahn zu eröffnen, die Freunde insbesondere Ruarus sich dafür verwandten, dass ein solches Talent den Wissenschaften erhalten werde. Die Eltern gewährten die Bitte, und fortan war die Laufbahn des jungen Wiszowaty entschieden. Der tägliche Umgang mit Joh. Crell, bei dem er wohnte und dessen theologischen Vorlesungen er beiwohnte, konnte nur dazu dienen, die aussergewöhnlichen Geistesanlagen des Jünglings durch die Concentration auf ein bestimmtes Ziel zu erhöhen. Im J. 1631 verliess er nebst mehreren andern vornehmen jungen Polen v. Hirtensberg, Niemericz, Czaplicki, einem Lubieniecki und Suchodolski unter Ruarus Leitung Polen, und begab sich zunächst nach den Niederlanden, wo er in Leyden studirte. Auch Amsterdam besuchte er und machte hier die Bekanntschaft eines Voss, Barlaeus, Episcopius und Curcellaeus. Eine Reise, die er sodann über England nach Frankreich machte, führte ihn in Paris mit einem Grotius, Gassendi, Mersenne zusammen. Im J. 1637 in die Heimath zurückgekehrt übernahm er die Leitung und Ausbildung eines jungen Suchodolski, mit dem er im J. 1640 von Neuem Deutschland, Frankreich und die Niederlande besuchte. Seit 1643 stand er verschiedenen Gemeinden in der Ukraine, Volhynien und Klein-Polen als Geistlicher vor, bis ihn im J. 1648 die Schrecken des Kosackenkrieges seinen Posten zu verlassen nöthigten. Den Winter verweilte er nebst seiner Familie zu Buskow bei Danzig, hier und in Straszin das Amt eines Geistlichen versehend. Schon im folgenden Jahre konnte er indess

zurückkehren; wiederum war er bei verschiedenen Gemeinden nach einander angestellt, bis die durch den Schwedenkrieg gegen den Protestantismus entfesselte, besonders gegen den Arianismus wüthende Furie des polnischen Landvolks unsern Wiszowaty von Neuem vertrieb. Er suchte und fand wie so viele Andere seiner bedrängten Glaubensgenossen Schutz und Zuflucht bei den Schweden in Krakau. Als sie 1657 Krakau verliessen, kehrte Wiszowaty nach seiner Gemeinde Robkow zurück: er fand seine Wohnung zerstört, seinen Hausrath geraubt, und was ihn mehr als Alles schmerzte, seine Bibliothek von den Händen fanatischer Bauern und Priester zerrissen und vernichtet. Er begab sich fortan auf sein nahegelegenes Erbgut Wrokmirowa, um von hier aus so viel möglich die Pflichten seines Berufes zu erfüllen. Bald aber kam der für den polnischen Socinianismus tödliche Schlag, das Vertreibungsedict vom J. 1658. Vergebens kämpfte Wiszowaty auf dem Colloquium zu Roznow mit allen ihm zu Gebote stehenden Waffen der Dialectik und Beredsamkeit für seinen Glauben, vergebens setzte er die Gegner mehr als einmal auf den Sand, so dass sie gestehen mussten: wenn alle Teufel aus der Hölle gingen, so könnten sie ihre Religion nicht gewaltiger vertheidigen als dieser Eine: man hatte von römischer Seite die Vernichtung des Socinianismus beschlossen und kümmerte sich wenig um den Ausfall eines Colloquiums. Wiszowaty widerstand den glänzendsten Anerbietungen, die ihm gemacht wurden, falls er zur römischen Religion übertreten und im Vaterlande bleiben wollte. Seines Ahnherrn würdig verschmähte er ein glänzendes aber mit der Schmach der Glaubensverleugnung beladenes Loos und wählte ein ehrenvolles Exil mit seiner Ungewissheit, mit seiner Armuth, mit seinem Schmerz um das Vaterland. Schlesien und Ungarn waren in den nächsten Jahren der Schauplatz seiner Wirksamkeit. Noch einmal kehrte er 1661 mit Lebensgefahr nach Polen zurück, einige der zurückgebliebenen Brüder, zumal die Wittwen und Waisen, welche Armuth verhinderte den Glaubensgenossen in die Fremde zu folgen, zu berathen und

zu trösten. Im J. 1661 finden wir seinen Namen unter den Unterzeichnern des Circularschreibens der Synode von Kreuzburg in Schlesien. Eine im J. 1663 ebendaselbst gehaltene Synode sandte ihn nebst dem jüngeren Stegmann nach der Rheinpfalz, um den Vertriebenen in Mannheim eine Stätte zu bereiten. Hier lebte er sodann mit den dahin gewanderten Glaubensgenossen als ihr Haupt und Seelsorger bis 1666. Die strengeren um diese Zeit gegen den Socinianismus in Mannheim ergriffenen Maasregeln veranlassten ihn wie die Meisten seiner Genossen von Neuem den Wanderstab zu ergreifen. Nunmehr ging er nach den Niederlanden, und fand in Amsterdam bis an sein Lebensende ein ruhiges Asyl. Er starb 1678 im 70sten Jahre seines Alters. Der Ruf eines makellosen Wandels und eines in allem Unglück gottergebenen Sinnes vereint mit dem Rufe eines unter den Gelehrten jener Zeit nicht ohne Auszeichnung genannten Namens bildete die Hinterlassenschaft des Verbannten. Von seinen 62 Schriften, welche Bock anführt, von denen indess die Meisten nur als Manuscript existirt haben, nennen wir hier nur: Die kurze Erzählung, wie sich in Polen von den reformirten Trinitariern die christlichen Unitarier getrennt haben, eine kleine ethische Schrift: Sporn der Tugend, Zaum des Lasters, eine andere desgleichen: Ueber die wahre Glückseligkeit der Menschen, einen kurzen Discurs über das ewige Leben, und besonders seine Vernünftige Religion [112]). Von dem Inhalt und der Bedeutung dieser Schrift wird unten bei der Darstellung des Lehrbegriffes das Nöthige vorkommen. Ausser den wierderholten Ausgaben des rakowschen Catechis-

[112]) Narratio compendiosa, quomodo in Polonia a Trinitariis Reformatis separati sint Christiani Unitarii. Im Anhang zu Sand's Bibliothek p. 209 ff. — Stimuli virtutum, Frena peccatorum. Amstel. 1682. Im Anhang: Dissertatiuncula de hominis vera beatitate consectanda und Discursus brevis de vita aeterna ejusque consequendae modo. — Religio rationalis; seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo, Tractatus, auctore Andrea Wissowatio. A. 1685.

mus, von denen bereits die Rede gewesen ist, hat Wiszowaty noch das Verdienst, in der Bibliothek der polnischen Brüder eine Sammlung von einer Reihe der bedeutendsten socinianischen Schriften veranstaltet zu haben. Doch wäre zu wünschen, dass sie noch umfangreicher und vollständiger möchte angelegt sein; sie enthält nur Schriften von Faustus Socinus, Joh. Crell, von Jon. Schlichting nur die exegetischen, von Wollzogen, und, doch nicht von Wiszowaty herausgegeben, von Przypkowski [113]).

*Stanislaus Lubieniecki* von Lubieniec der Jüngere, der Enkel Christoph Lubieniecki's des Aelteren polnischer Ritter, war im J. 1623 zu Rakow geboren und erhielt hier seine erste Bildung bis zur Aufhebung der Schule von Rakow. Nachdem er später zu Kisielin und Thorn seine Studien fortgesetzt — hier verweilte er während des bekannten Colloquiums — ging er 1646 als Erzieher und Begleiter mit einem jungen Grafen Niemiericz auf Reisen ins Ausland und besuchte die Niederlande und Frankreich. 1648 durch die Nachricht von dem Tode seines Vaters zurückgerufen, war er in verschiedenen Gemeinden thätig, zuletzt beim Ausbruch des Schweden-

[113]) Bibliotheca Fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant, instructa operibus omnibus Fausti Socini Senensis, Nobilissimi Itali, Joannis Crellii Franci, Jonae Schlichtingii a Bucowietz, Equitis Poloni, exegeticis et Joannis Ludovici Wollzogeni Baronis Austriaci, quae omnia simul juncta totius Novi Testamenti explicationem complectuntur. Irenopoli (d. i. Amsterdam) post annum Domini 1656: in fünf Bänden (bisweilen auch sechs oder acht, je nachdem Crell's oder Schlichting's Werke verschieden gebunden sind) Bd. I. II: die Werke des F. Socinus. Bd. III. IV: die Werke Crell's und die exegetischen Schlichting's. Bd. V: die Werke Wollzogen's, worin auch Einiges von dem jüngern Stegmann und von Wiszowaty ein Commentar zur Apostelgeschichte und zu den Briefen Jacobi und Judae, damit in der Bibliothek die Erklärung keines neutestamentlichen Buches fehle. — Bd. VI: Przypkowski's schon angeführte Werke Eleutheropoli (Amsterdam) 1692, gehören eigentlich nicht mehr mit zur Bibliothek, werden indess gewöhnlich wegen der gleichen Ausstattung als letzter Band betrachtet.

krieges als Geistlicher in Czarkow. Auch er flüchtete wie viele Andere nach Krakau unter schwedischen Schutz, und wusste sich durch seine Liebenswürdigkeit und seine Kenntnisse die Gunst der schwedischen Gesandten, der Grafen Schlippenbach und de la Gardie in hohem Maasse zu erwerben. Mit den Schweden verliess auch er 1657 Krakau und begab sich über Stettin nach Wolgast, um vom König von Schweden die Einschliessung der Socinianer in die bei dem bevorstehenden Friedensschluss durch Polen zu bewilligende Amnestie zu erlangen. Wir werden später sehen, wie wenig die polnischen Gewalthaber daran dachten, die ausgewirkte allgemeine Amnestie auch den Socinianern zu Gute kommen zu lassen. Lubieniecki als er die Trauernachricht von der aller Verwendung zum Trotz beschlossenen Vertreibung seiner Glaubensgenossen erhalten hatte, ging von Stettin nach Kopenhagen, um bei König Friederich III. seinen verfolgten Brüdern eine Zufluchtsstätte auszuwirken. Seine angenehme Persönlichkeit verbunden mit seiner vielseitigen Bildung erwarben ihm alsbald die Gunst des Königs und der königlichen Familie, er erhielt die Bewilligung eines jährlichen Gehalts, wofür er die Verpflichtung übernahm, den Hof von den in Europa vorfallenden wichtigen Ereignissen brieflich in Kenntniss zu setzen, eine Verpflichtung, der er bei seinen ausgebreiteten Connexionen nicht unschwer nachzukommen im Stande war; aber die Hoftheologen verfolgten ihn mit ihrem Hass: man fürchtete, dass der König Arianer werde. Als Lubieniecki nach einer Unterredung mit dem Erzbischof Swaning mit den Worten endete: „Will man uns kein Stück Erde geben, wo wir leben können, so möge man uns wenigstens eines geben, wo wir sterben können," so antwortete Swaning mit grausamen Hohne: „Es giebt auch Leute, die in der Luft verfaulen." So schändete man damals um des Glaubens willen die Liebe. Nach mehreren Reisen nach Stettin, Hamburg, und zurück nach Kopenhagen, glaubte er endlich 1662 in Friederichstadt, in Schleswig, eine Freistatt für sich und seine Glaubensgenossen gefunden zu haben. Schon hatte er mit

vielen Unkosten einen Theil derselben übergesiedelt, als Christian Albert, Herzog von Holstein-Gottorp, ohne dessen Vorwissen der Magistrat von Friederichstadt seine Einwilligung gegeben hatte, ihnen befahl nicht nur jene Stadt sondern auch das Land zu räumen. Seit 1662 lebte Lubieniecki sodann in Hamburg, mehrfach ausgezeichnet vom König von Dänemark, den er noch öfter in Holstein und Kopenhagen aufsuchte, um ihm mehrere seiner Schriften, unter Anderen sein Theatrum cometicum, zu übergeben. Aber die lutherische Geistlichkeit Hamburgs ruhte nicht, bis sie im J. 1675 vom Senat ein Vertreibungsedict gegen den Ketzer erwirkt hatte. Doch ehe er demselben Folge leisten konnte, starb Lubieniecki noch in demselben Jahr an den Folgen einer Vergiftung. Ob ein Versehen oder Bosheit die Schuld trägt, weiss man nicht; wahrscheinlicher ist indess das Erstere. Lubieniecki's Leiche ward in Altona beigesetzt. Aussem seinem schon genannten Theatrum cometicum, einem Werk über die Cometen, ihre Geschichte und Bedeutung, verdient unter der ganzen Reihe polemischer apologetischer und historischer Schriften, die er verfasste, besonders seine Geschichte der polnischen Reformation Erwähnung als die bedeutendste Quelle für die erste Entwicklung des Unitarismus in Polen [114]). Das Werk ist unvollendet; es geht mit einiger Ausführlichkeit, abgesehn von einer Specialgeschichte Rakows und der Gemeinde Lublin, nur bis auf die Zeiten des F. Socinus. Um der Sache einen passenden Abschluss zu geben, hat der Herausgeber zwei Schreiben, eines von Sam. Przypkowski (nicht Prypkowski wie er schreibt) und eines von der Synode zu Kreuzburg 1661 angehängt, in denen die Vertreibung der Socinianer aus Polen geschildert wird. Im Parteiinteresse

[114]) Historia Reformationis Polonicae, in qua tum Reformatorum, tum Antitrinitariorum origo et progressus in Polonia et finitimis Provinciis narrantur. Authore St. Lubienicio, Equite Polono. Freistadii (Amsterdam) 1685. Voran steht die Vita Lubieniecki's, von seinem Sohn. Damit zu vergl. Möller, Cimbria lit. Tom. II. p. 487 ff.

abgefasst ist Lubieniecki's Werk nur mit Vorsicht zu gebrauchen, und ist selbst oft, wo es sich um Gleichgültiges handelt, nicht zuverlässig. Die Ordnungslosigkeit, welche in der Darstellung der Ereignisse herrscht, daneben der schwerfällige und gewundene Stil, ähnlich dem des Eusebius in seiner Kirchengeschichte, können nur dazu dienen, das Studium des Werks zu erschweren.

Einer früheren Zeit, als die zuletzt Genannten, gehört eigentlich der polnische Ritter *Peter Morskowski* von Morskow an (nicht zu verwechseln mit Moskorzowski). Joh. Crell's Schüler, bekleidete er seit 1625 an mehreren Gemeinden das geistliche Amt. Er verdient hier Erwähnung um eines von ihm verfassten Werkes willen, welches für die Kenntniss der inneren Organisation der unitarischen Gemeinden Polens von nicht geringer Bedeutung ist. Est ist die Politia ecclesiastica oder Agende des Socinianismus [115]). Morskowski hatte die Schrift im Auftrage eines Convents zu Dazwie 1646 verfasst, sie war sodann auf mehreren Synoden Gegenstand der Berathung und ward mehreren angesehenen Socinanern nach einander zur Begutachtung und Ueberarbeitung übergeben. Die Vertreibung des Socinianismus aus Polen und seine Zersprengung in Folge derselben scheint den schon damals beabsichtigten Druck verhindert zu haben. Das Manuscript war später in den Besitz Samuel Crell's gekommen und gelangte endlich in die Hände Oeder's, der sie mit unter den Text gesetzten begleitenden Noten herausgab. Sie handelt in drei Büchern: 1) De membris Ecclesiae; 2) De officiis eorum qui regunt ecclesiam; 3) De modo et ratione omnia ecclesiae membra in officio continendi. — Man könnte das Werk die practische

[115]) Politia Ecclesiastica, quam vulgo Agendam vocant, sive forma regiminis exterioris Ecclesiarum Christianarum in Polonia, quae unum Deum Patrem per Filium ejus unigenitum Jesum Christum in Spiritu Sancto confitentur, tribus libris explicata a Petro Morscovio, e codice manuscr. resensuit etc. G. L. Oederus, S. Th. Doct. Decanus et Antistes Feuchtwangensis. 1745.

Theologie des Socinianismus nennen. Uebrigens hat man zu beachten, dass die Schrift nicht durchaus eine Darstellung der *wirklich bestehenden* Kirchenordnung der unitarischen Gemeinden ist, sondern in vieler Hinsicht vielmehr eine Darstellung dessen, wie es sein sollte. Sie war gerade dazu bestimmt erst vollständige Einheit und Zusammenhang in die kirchlichen Verhältnisse zu bringen, die den festen Typus, wie er sich in dieser Darstellung manifestirt, nachweisbar noch gar nicht in jeder Beziehung hatten. Am meisten näherte sich die Wirklichkeit der hier gegebenen Darstellung unstreitig in der Verfassung, während der Cultus dagegen in der Wirklichkeit schwerlich ein so bestimmtes Bild darbot. — Sand's Notiz, dass die Schrift für holländische Gemeinden geschrieben, wird theils durch den Titel, wie ihn Oeder auf dem Manuscript fand, theils durch die Geschichte der Schrift widerlegt [116]).

Ausser den bisher genannten Repräsentanten des Socinianismus in Polen finden wir nun noch eine ganze Reihe anderer Männer, einem Gittichius, Taszycki, Rupnowski, Niemiericz, Rudnicki, Twardochleben, von Hirtensberg, den geistlichen Liederdichter Joh. Preuss, den Philosophen Florian Crusius und Andere, welche sich alle mehr oder weniger durch literarische oder practische Wirksamkeit für die Sache des Socinianismus einen Namen machten.

Es darf nicht befremden, dass der Socinianismus, durch Männer von solcher Gelehrsamkeit und solchem Ansehn vertreten, in Polen eine nicht geringe Bedeutung und Verbreitung gewann. Wir nennen unter den zahlreichen, doch meist nicht starken socinianischen Gemeinden Polens nur die Bedeutendsten. Im Palatinate Krakau waren die Wichtigsten unter den socinianischen Gemeinden die zu Sandecz und Luclawice, dem Begräbnissort des F. Socinus; im Palatinat Lublin zu Lublin selbst, später nach der Zersörung ihrer Kirche in Lublin (1627) in Piasky und Siedlisk; ausserdem

[116]) Vergl. Bock I, 1. p. 501 ff.

in Lubartow und an anderen Orten; in Volhynien zu Kissielin und Beresteczko; selbst in der Ukraine hatten sie Gemeinden, wie die zu Szersnie, an welcher Wiszowaty eine Zeitlang angestellt war. Im Palatinat Kiew war es besonders die reiche Familie der Niemiericz, welche auf ihren Besitzungen den Socinianismus förderte; in Gross-Polen war die von Andreas Dudith begründete Gemeinde zu Szmigel die Bedeutendste, in Litthauen die von Wengrow und Nowogrodek, in polnisch Preussen die von Buskow und Straszin bei Danzig. Fast alle diese Gemeinden besassen mehr oder minder bedeutende Schulen; die angesehensten und blühendsten befanden sich zu Luclawice, Lubartow und Kissielin, die Letztere besonders seit Rakow's Sturz in Flor.

Bedeutender als alle die genannten Gemeinden war indess die zu *Rakow*, Palatinat Sendomir, die eigentliche Pflanzschule des Socinianismus. Rakow war von Joh. Sieninski, Castellan von Zarnow und späterem Palatin von Podolien einem Reformirten, im J. 1569 gegründet. Die geringere Fruchtbarkeit des umgebenden Landes ward aufgewogen durch die mancherlei Freiheiten, welche den Ansiedlern gewährt wurden. In raschem Wachsthum stieg die Bevölkerung und der Wohlstand der Stadt; Rakow ward binnen Kurzem eine der bedeutenderen Städte Polens. Insbesondere zogen sich die Unitarier alsbald in grosser Anzahl hieher; ein Gregor Pauli, Georg Schomann und Andere schlugen hier ihren Wohnsitz auf; bald bildeten sie eine Gemeinde und Synoden versammelten sich zu Rakow. Die eigentliche Blüthezeit der Stadt begann indess erst, als Jacob Sieninski, der Sohn des Vorigen und wie sein Vater Palatin von Podolien, zum Socinianismus übertrat (1600) und daselbst zum Frommen seiner Glaubensgenossen eine Schule begründete. Es war keine Hochschule in unserem Sinne, sondern eher ein Gymnasium zu nennen [117]), doch griffen die philosophischen, theologischen

[117]) Sand nennt Bibl. p. 97 die Schule zu Rakow ein gymnasium bonarum artium.

und philologischen Studien in den höheren Classen in das Gebiet unserer Universitäten hinüber. Mit der Schule war zugleich eine Buchdruckerei begründet, oder vielmehr von Krakau dahin verpflanzt, zuerst unter der Leitung Alexius Rodecki's, dann seines Schwiegersohns Sebastian Sternacki, aus dessen Officin nicht nur fast alle die socinianischen Hauptschriften, sondern auch zahlreiche andere Werke hervorgingen [118]). Die Schule von Rakow stand unter der Protection und Aufsicht der angesehensten socinianischen Edelleute; ausser Sieninski selbst hatten ein Moskorzowski, die Goslaw's, ein Otwinowski und Andere das Mäcenat des sarmatischen Athens übernommen; denn diesen stolzen Namen pflegten die Socinianer dem Centralsitz ihrer wissenschaftlichen Bildung beizulegen. Und sie hatten wohl Ursache dazu. Während das geistliche Amt an der rakowschen Gemeinde stets von ihren bedeutendsten Coryphäen bekleidet ward — wir finden unter den Predigern zu Rakow die Namen eines Ostorodt, Peter Statorius, Val. Schmalz, Christ. und Stanisl. Lubieniecki, Joh. Crell, Jonas Schlichting, Peter Morskowski, Joh. Stoinski und Andere, welche zum Theil auch theologische Vorlesungen hielten — so waren die Schulämter gleicherweise mit den gelehrtesten und tüchtigsten Männern besetzt; es folgten einander im Rectorat ein Brokaj (Borrhaus), Manlius, Nieciecki, Paul Croker, Joh. Crell, Mart. Ruarus, Joach. Stegmann, der Schlesier Adam Frank, Peter Teichmann, Georg Nigrinus und endlich Lorenz Stegmann (Tribander) unter welchem die Schule aufgehoben und zerstört ward. Die Tüchtigkeit der Lehrer so wie die ausgezeichnete Disciplin, welche sie zu

[118]) Noch eine andere eigene Buchdruckerei besass der Socinianismus in Litthauen, älter als die in Rakow, von einem Matthias Kawieczynski gegründet, anfangs zu Zaslaw, wo 1572 Budny's Bibelübersetzung erschien, dann besonders von Kiszka gefördert zu Losko, darauf zu Wilna und endlich zu Lubek am Niemen. Sie überdauerte die von Rakow und ging erst 1655 oder 56 beim Einbruch der Russen ein. Vergl. die kurze Nachricht De Typographiis Unitariorum in Polonia et Litthuania, angehängt an Sand's Bibliothek, p. 201 ff.

handhaben wussten, verschafften der Schule zu Rakow bald einen ausserordentlichen weit über die polnischen Grenzen sich erstreckenden Ruf. In ihrer Blüthezeit zählte sie wohl gegen tausend Schüler, unter ihnen allein gegen dreihundert dem Adel angehörige Knaben und Jünglinge. Evangelische und Päpstliche studirten hier neben Anabaptisten und Unitariern. Da galt keine Differenz der Confession, kein Unterschied zwischen Edel und Unedel; selbst ein Handwerk zu lernen wurden alle Zöglinge neben ihren wissenschaftlichen Beschäftigungen angehalten. Es galt eine strenge aber republikanische Disciplin. Männer von ausgezeichnetem Namen und in hohen Würden, ein Lescynski, Barnicki, Tarbo, Niezabitowski und Andere empfingen hier ihre Bildung. — So war Rakow in seiner Blüthezeit: die Freiheit und die Wissenschaft hatten es gross gemacht [119]).

Noch gehoben ward die Bedeutung Rakow's dadurch, dass sich daselbst alljährlich die Generalsynode des polnischen Socinianismus für eine Dauer von 8 bis 14 Tagen versammelte [120]). Sämmtliche socinianische Gemeinden nämlich wurden durch den Synodalverband zusammengehalten. Theils waren es Particularsynoden, auf denen sich die Abgeordneten der benachbarten Gemeinden eines Districts versammelten; sie wurden bald hier bald da gehalten, ohne an eine bestimmte Zeit gebunden zu sein; das jedesmalige Bedürfniss bildete hier das leitende Princip. Die Generalsynoden dagegen, von sämmtlichen socinianischen Gemeinden Polens beschickt, wurden später wenigstens regelmässig alljährlich und zwar wie schon bemerkt zu Rakow gehalten, nach dessen Untergang sie wiederum an verschiedenen Orten wechselte. Der Hergang auf den Synoden war kurz folgender. Aus den sämmtlichen wirklichen Mitgliedern der Synode, d. h. den sämmtlichen Geistlichen, Aeltesten und Diakonen, welche die

[119]) Ueber Rakow vergl. man die Epist. de vita Wissowatii bei Sand p. 229 f. — Lubieniecki Hist. p. 239 ff. — Lauterbach p. 455 f.

[120]) Lubieniecki p. 252.

Gemeindevorstände constituirten, wurden zu Anfang zwei Präsidenten gewählt, einer aus den Geistlichen und ein Anderer aus den Laien. Sie hatten die Versammlung zu dirigiren, die zu berathenden Materien vorzulegen, überhaupt die Ordnung aufrecht zu erhalten. Sodann wurden die an die Synode von Privaten, Patronen der Gemeinden, abwesenden Geistlichen und Anderen eingegangenen Schreiben verlesen und je nach den Umständen eine Antwort darauf beschlossen. Die eigentliche Berathung erstreckte sich auf Gegenstände der mannichfaltigsten Art, sofern sie das Wohl der Gemeinschaft betrafen. Nach aussen war besonders das Verhältniss zum Staat und zu den anderen religiösen Gemeinschaften Gegenstand der Berathung; von den Synoden gingen die mannichfaltigen Unionsversuche mit Evangelischen, Mennoniten, Arminianern aus, ebenso erfolglos als oft wiederholt. Nach innen zu richtete die Synode ihr Augenmerk auf Alles, was zu der Erhaltung und Verbreitung der Gemeinschaft in Beziehung stand. Hier wurden insbesondere die Geistlichen erwählt, den einzelnen Gemeinden zugetheilt, feierlich geweiht, versetzt, was bei den Socinianern sehr häufig vorkam und suspendirt. Ausserdem bestimmte man auf den Synoden die Privaterzieher der Vornehmen, meist aus der Zahl der Studirenden, so wie die Lehrer an den öffentlichen Schulen, deren Oberaufsicht mehreren speciell zu dem Ende gewählten Scholarchen oblag, die der Synode über den Bildungs- und Sittenzustand der Lehrer und Lernenden Bericht zu erstatten hatten. Die allgemeine Sittendisciplin, welche die Synode ausübte, erstreckte sich besonders auf die Geistlichen, Aeltesten und Diaconen, deren amtliche Pflichterfüllung nicht minder, als ihr sittliches Verhalten im Allgemeinen, der Oberaufsicht der Synode anheim fiel. — Weiter kamen vor das Forum der Synode die verwickelteren Streitigkeiten, die in den Gemeindeversammlungen nicht hatten erledigt werden können; die Socinianer gingen nur im Nothfall an die weltlichen Gerichte. Weiter gehörten in das Ressort der Synode die allgemeinen Geldangelegenheiten. Aus dem durch gemein-

same Beiträge gebildeten Fonds wurden den Geistlichen, Schulrectoren und Collaboratoren, so wie anderen bei der Kirchenverwaltung angestellten Personen von der Synode ihre Gehalte gezahlt, einzelnen hoffnungsreichen Zöglingen Stipendien, Wittwen und Waisen, emeritirten Geistlichen und Schulmännern Pensionen bewilligt, endlich verbannten und fremden Glaubensgenossen so wie überhaupt allen nothleidenden Brüdern nach Kräften Unterstützung gewährt. — Einen Hauptgegenstand der Berathung bildete die Abfassung, Durchsicht und Herausgabe der unter allgemeinem Consens und auf öffentliche Kosten im Druck erscheinenden Werke; so wie die Entsendung der für die Verbreitung des Socinianismus wirksamen Emissäre. Endlich legten die mit der Verwaltung des allgemeinen Fonds beauftragten General-Diaconen einen detaillirten Bericht über die finanziellen Zustände der Gesammtgemeinde so wie über die eingegangenen Beiträge vor, über deren Verwendung pro rata die Synode sodann beschloss. Nachdem schliesslich alle Beschlüsse der Synode noch einmal durch den Protocollführer verlesen, schloss sie mit Gebet und Gesang, wie sie damit begonnen [121]).

So waren die Synoden, besonders die Generalsynode der practische Ausdruck für das einheitliche Band, welches die sämmtlichen socinianischen Gemeinden vereinigte.

Wenn wir bisher die Genesis des Socinianismus verfolgt und ihn auf dem Höhepunct seiner Entwicklung begleitet haben, so gehen wir nunmehr zu der traurigen Geschichte seines Unterganges über.

Es lag im Wesen des Socinianismus, dass er nie das Bekenntniss der grossen Mehrzahl werden konnte. Die Einseitigkeit, mit welcher er sich auf die Auflösung der falschen Vermittlungen des kirchlichen Dogmas warf, während er selbst an die Stelle desselben nur eine abstracte den religiösen Sinn

[121]) Vergl. unten bei der Darstellung des Lehrbegriffs die Abschnitte über Kirchenverfassung und Kirchendisciplin. — Morscovius Pol. eccl. p. 312 ff. — Bock I, 1. p. 1 ff.

wenig befriedigende Moral zu setzen wusste, musste seiner Verbreitung nothwendig hemmend in den Weg treten. Dazu kam die besondere Eigenthümlichkeit des polnischen Volks, in dessen Mitte der Socinianismus sein Hauptquartier aufgeschlagen hatte. Der Adel war durch eine tiefe Kluft von dem niederen Volk geschieden; wie ihn die Höhe seiner Bildung, so zeichnete das niedere Volk der Mangel derselben aus. Der Mangel an Freiheit ging hier mit dem Mangel an Bildung Hand in Hand. So kam es, dass der Protestantismus überhaupt im Volke verhältnissmässig nur geringe Wurzel schlug; denn der Protestantismus setzt seinem Wesen nach einen Grad von Bildung und selbstständiger Einsicht voraus, die ihn als Bekenntniss nicht für jede volksthümliche Entwicklungsstufe qualificirt. Für eine Nation, welche ihrem bei weitem grössesten Theile nach noch auf der Schwelle der Civilisation steht und noch dazu in Unfreiheit und Sclaverei versunken ist, wie damals das polnische Volk, ist der römische noch mehr freilich der griechische Katholicismus die naturgemässe Form der christlichen Religion. Die politische Knechtschaft und sociale Uncultur verträgt sich nicht mit religiöser Aufklärung und kirchlicher Freiheit. Jenem ungeheuren Missverhältniss zwischen der Bildung und Freiheit in den niederen und in den höheren Schichten der Gesellschaft, wie es unstreitig den Schlüssel bietet für das tragische Geschick Polens überhaupt, verdankt auch der Protestantismus seinen raschen Sturz in Polen. In die Tiefen des Volkes war er nicht eingedrungen: er war besiegt, sobald es der jesuitischen Tactik gelungen war, in den höheren Regionen die Oberhand zu erlangen. Und wie es sich mit dem Protestantismus im Allgemeinen verhielt, so noch weit mehr mit dem Socinianismus im Besonderen. Der Socinianismus verlangt vermöge seiner vorherrschend negativ dialectischen Färbung noch weit mehr jene höhere Bildungsstufe, und es lag daher in der Natur der Sache, dass er wie der Protestantismus überhaupt, vorzüglich unter dem gebildeten Stande in Polen Anklang fand. Zwar konnten auch die niederen Classen durch

das besonders im Anfang in ihm enthaltene anabaptistische Element angezogen werden, allein wir haben doch gesehen, wie das Letztere im Verlauf der Entwicklung des Socinianismus wenn auch nicht durchaus vernichtet, so doch wenigstens in seiner Kraft gebrochen ward. — Von diesem Standpunct aus hat man den Untergang des Socinianismus in Polen zu betrachten.

Wir haben schon früher gesehen, wie verderblich die Regierung Sigismund's III. für die Sache des Protestantismus war. Der empfindlichste Schlag, welcher den Socinianismus unter seiner Regierung traf, war die Sprengung der Gemeinde und Vernichtung der Kirche zu Lublin durch den von Jesuiten fanatisirten Pöbel im J. 1627 [122]). Lublin war aber nächst Rakow die bedeutendste Gemeinde des polnischen Socinianismus. Der glückliche Erfolg, welcher die Cabalen der jesuitischen Partei bei dieser Gelegenheit gekrönt hatte, liess sie darauf denken, gegen den Hauptsitz des Socinianismus, gegen das blühende Rakow, welches ihr begreiflicher Weise tödlich verhasst war, einen gleichen Vernichtungschlag zu führen. Hier ging es nun freilich nicht mit den so beliebten Volksaufläufen; dazu war der Socinianismus in Rakow zu stark: man musste daher bestrebt sein, die Staatsgewalt zum Einschreiten zu bewegen. Dazu bedurfte es indess eines besonderen Anlasses, und ein solcher fand sich erst unter Sigismund's Nachfolger. Wladislaw IV. seit 1632 König von Polen theilte die römischen Sympathien seines Vaters nicht; von gemässigten Ansichten war er persönlich allen Glaubensverfolgungen durchaus abgeneigt. Aber unter der langen Regierung seines Vaters war die jesuitische Partei so mächtig erstarkt, dass sie ihre Absichten bereits auch gegen den Willen des Königs durchzusetzen wusste. Ihr Erziehungssystem, welches sie seit Stephan Bathory anzuwenden Ge-

[122]) Der ausführliche Bericht über diese Calamität, die übrigens die Protestanten in Lublin überhaupt betraf, bei Lubieniecki, Hist. p. 253 ff.

legenheit gehabt hatten, trug bereits seine Früchte. Aller Einfluss bei der Besetzung höherer Aemter war bereits in ihren Händen, die Gerichte wurden unter ihren Auspicien gewählt, und wo die Fälle nicht allzu eclatant waren, zogen es die Protestanten vor schweigend zu dulden, weil sie wussten, dass sie vor Gericht doch Unrecht bekommen würden [123]). Bei dieser Lage der Dinge konnte die herrschende Partei es wagen, von einem an sich unbedeutenden Vorfall die Veranlassung herzunehmen, den lange genährten Hass gegen die eigentliche Pflanzschule des Socinianismus auf scheinbar gesetzliche Weise zu befriedigen. Den Anlass gab der Muthwille einiger Zöglinge der rakowschen Schule, welche ein hölzernes ausser der Stadt gelegenes Crucifix mit Steinen geworfen hatten. Zwar hatten die Eltern die Thäter sogleich gezüchtigt, und die Schule hatte sie entlassen, aber die Gegner, froh endlich eine Veranlassung gefunden zu haben, richteten ihre Anklage wider die ganze Gemeinschaft. Der greise Palatin Sieninski der Grundherr Rakow's, ein um das Vaterland hochverdienter Mann, ward des Verbrechens der beleidigten göttlichen und königlichen Majestät angeklagt, und die Lehrer an der Schule so wie die Geistlichen der Gemeinde beschuldigte man der Anstiftung jener That. Man verlangte eine schleunige und auffallende Ahndung des Verbrechens gegen die Religion. Zugleich setzte man alle Mittel der Verleumdung in Bewegung, den Hass gegen den Socinianismus aufzustacheln. Auf dem warschauer Reichstage 1638 kam die Sache zur Verhandlung: es ward eine Untersuchung angeordnet, doch behielt sich der Reichstag selbst die Entscheidung vor. Aber die jesuitische Partei, fürchtend dass ihr so das Opfer entgehe, da der dritte Theil der Landboten aus Protestanten bestand, wusste es dahin zu bringen, dass der Senat, dessen sie gewiss war, ohne Zuziehung der Landboten-Kammer das Urtheil erliess. So ward am 1sten Mai 1638

[123]) Wer sich über die damaligen Zustände in dieser Beziehung näher unterrichten will, den verweisen wir auf Krasinski p. 255 ff.

der Spruch gefällt, dass die Schule zu Rakow zu zerstören, die Kirche den Arianern zu nehmen, die Buchdruckerei aufzuheben, die Geistlichen und Lehrer mit der Infamie gebrandmarkt zu ächten seien. Das Urtheil war in jeder Beziehung eine schreiende Ungerechtigkeit. Selbst formell war es eine Verletzung aller bestehenden vorschriftsmässigen Ordnung. Die angeklagte Partei war ohne gehört zu sein verurtheilt; die Kammer der Landboten rechtswidrig und heimlich von allem Antheil an der Entscheidung ausgeschlossen; der Wille des Reichstags, der nur eine Untersuchung angeordnet, sich selbst aber die Entscheidung vorbehalten hatte, gemissachtet und umgangen. Zudem ward das Urtheil weder gedruckt noch den betheiligten Parteien in der herkömmlichen Weise bekannt gemacht [124]). Eine so auffallende Rechtsverletzung rief den Protest nicht nur der meisten protestantischen sondern auch der griechischen und mehrerer katholischen Landboten hervor [125]). Aber man gab dem Protest keinen Nachdruck; die Evangelischen nicht bedenkend, dass es hier die Sache des Protestantismus überhaupt gelte, liessen sich durch ihre Abneigung gegen den Socinianismus verleiten, die Gesetzlosigkeit hingehen zu lassen und die Socinianer der römischen Rache zu opfern. Man beschönigte die Verletzung der allen in der Religion Dissidirenden verfassungsmässig zustehenden Rechte mit der abgeschmackten Interpretation, die Gewährleistung beziehe sich nur auf die Dissidenten *in* der Religion nicht *über* die Religion (d. h. nicht auf die, welche die Religion überhaupt in Frage stellten) mithin auch nicht auf die Socinianer. — So ward denn das Urtheil in der ganzen Strenge, wie es gefällt war, vollstrekt. Der alte Sieninski hatte sich selber

[124]) Vergl. Krasinski p. 322.

[125]) Unter denen, welche ihren Protest zu Protocoll gaben finden wir die Namen eines Janusz Radziwil, Tyszkewicz, Leszynski, Schlichting, Gorayski, Niemiericz und Anderen. Vergl. Vindiciae pro Unitariorum in Polonia Religionis libertate ab Equite Polono (Przypkowski) conscriptae, angehängt an Sand's Bibl. p. 278.

nur dadurch gerettet, dass er eidlich beschworen, der Vorfall, welcher zu der Anklage Anlass gab, habe sich ohne sein Wissen zugetragen. Er hatte den Schmerz und die Schmach erlebt, seinen eigenen Sohn, der zum Katholicismus übergegangen, in den vordersten Reihen seiner Ankläger zu erblicken. Dies und der Gram über die Vernichtung seiner Schöpfung, die ihm ans Herz gewachsen war, beschleunigte sein Ende; er starb kurze Zeit nach der Vollziehung des Urtheils. Nicht lange nach seinem Tode ging Rakow in katholische Hände über; die Kirche, wo man noch vor Kurzem die Predigt von der Einheit Gottes vernommen, ward der Ehre des dreieinigen Gottes geweiht, „nachdem die arianische Gottlosigkeit von hier verbannt“ [126]), und Zadzik der Bischof von Krakau einer der Hauptanstifter der Verfolgung liess es sich nicht nehmen, die aufs Neue für den alleinseligmachenden Glauben gewonnene Kirche mit zeitlichen Gütern reich zu dotiren. Aber das römische Gold und eines Bischofs Gunst mochte die verloren gegangene Freiheit nicht aufwiegen. Rakow's Lebensnerv war zerschnitten; seit seinem Entstehen gewohnt, in den frischen Lüften der Freiheit zu athmen, begann es dahin zu siechen, seit ihm die Schnürbrust des Glaubenszwanges angelegt worden. Die einstmals blühende Stadt, der Sitz der Musen, die Pflanzstätte der Intelligenz und Bildung ist jetzt ein armseliges Dorf.

Seit dieser Zeit enthüllten sich die Plane der Ultramontanen, den Socinianismus gänzlich zu vernichten immer deutlicher. Der Socinianismus war das äusserste am weitesten entlegene, am schwächsten besetzte Vorwerk des Protestantismus in Polen; auf die Verblendung vertrauend, mit welcher die Evangelischen diesen Bundesgenossen von der Hand wiesen,

[126]) Die Ueberschrift, welche Zadzik über die Kirchenthüre zu Rakow setzen liess, lautete: Dei Unius et Trini gloria, Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli Majoris et Minoris Jacobi honori, sacram hanc aedem aeternum proscripta hinc Ariana impietate u. s. w. Vergl. Lauterbach p. 464.

beschloss man diese Isolirung zu benutzen und den von aller Unterstützung entblössten vorgeschobenen Posten zuerst zu vernichten, um dann den offenen Angriff gegen das Hauptcorps der Gegner desto wirksamer zu eröffnen. Nach Rakow's Sturz wendeten sich die Trümmer der gesprengten Schule meist nach Kissielin, welches sich eine Zeitlang einer hohen freilich allzu kurzen Blüthe zu erfreuen hatte. Kraft eines Urtheilsspruches des Tribunals von Lublin wurde 1644 die Gemeinde zu Beresteczko so wie Kirche und Schule zu Kissielin aufgehoben und zerstört. Der Grundherr Czaplicki musste als Strafe eine Summe von mehr als 20,000 Gulden bezahlen, und seinen Neffen ward es bei schwerer Strafe verboten, auf ihren Besitzungen ihren Glaubensgenossen freie Religionsübung zu gestatten. Die Geistlichen Twardochleben und Rupnowski, der eine früher zu Kissielin, der Andere zu Beresteczko wurden noch im Grabe mit dem Urtheil der Infamie gebrandmarkt [127]).

Bei diesen immer drohenderen Anzeichen eines allgemeinen Sturmes erfüllte die Socinianer das an alle Dissidenten gerichtete Ausschreiben zu dem bekannten Colloquium charitativum von Thorn mit neuer Hoffnung. Während die Reformirten, da sie um Aufschub nachgesucht hatten, den zuerst angesetzten Termin (Octbr. 1644) nicht beschickten, so erschienen die socinianischen Abgeordneten an ihrer Spitze Jon. Schlichting — Ruarus kam erst später — um an den Verhandlungen Theil zu nehmen. Alsbald als sie in der Versammlung erschienen waren, befragte sie der von katholischer Seite zum Präses ernannte Bischof Tyskiewicz, welcher Confession sie angehörten, und als sie sich weder zur augsburger noch zur calvinischen bekennen wollten, erklärte er ihnen trocken: er sei von der Synode — eine solche war von katholischer Seite kurz vor dem Colloquium zu Warschau gehalten — nur gesandt zu den verlornen Schaafen des Hauses Israel; nur mit den Lutheranern und Calvinianern habe er

[127]) Vergl. Epistola de vita A. Wissowatii bei Sand p. 236.

Auftrag zu unterhandeln, mit ihnen nicht. Das war kurz und bündig. Vergeblich wandte Schichting ein, dass doch das Ausschreiben an alle Dissidenten laute: der Bischof war zu nichts zu bewegen, und den Socinianern blieb nichts übrig, als nach eingelegtem Protest die Versammlung zu verlassen [128]).

Wenn unter Wladislaw IV. der aller Glaubenstyrannei abgeneigte Sinn des Königs den jesuitischen Plänen noch im Wege gestanden hatte, so fiel dies Hinderniss unter der Regierung seines Bruders und Nachfolgers fort. Johann Kasimir, seit 1648 auf dem polnischen Königsthron, war vor seiner Thronbesteigung Jesuit und Cardinal, genug um zu wissen, welches Schicksal den Socinianern unter seiner Regierung bevorstand. Schon auf dem Berufungs-Reichstage im J. 1648 hatte man den Versuch gemacht, einen Beschluss hervorzurufen, kraft dessen die den Dissidenten in der Landesverfassung gewährleisteten Rechte nur den Bekennern der Dreinigkeit zukommen sollten. Zwar ward der Antrag darauf damals noch abgelehnt; aber man erlaubte sich doch schon den Landboten Niemiericz um seines Socinianismus willen von der Unterzeichnung der Reichstagsverhandlungen auszuschliessen. — Die unerhörten Unglücksfälle, welche unter Joh. Kasimir's Regierung die polnische Nation trafen, lasteten mit verdoppeltem Gewicht auf dem Socinianismus und führten endlich seine völlige Vernichtung herbei [129]). Die Verwüstungen und Grausamkeiten des bald nach Wladislaw's Tode ausbrechenden Kosackenkrieges verheerten besonders die südlichen Provinzen

[128]) Vergl. die: Fidelis relatio transactorum Thorunii, et imprimis comparitionis et expeditionis nostrae d. X. Oct. Anno MDCXLIV. (von Stanisl. Lubieniecki) mitgetheilt nach dem Manuscript von Bock Hist. Socin. Prussici p. 115 ff.

[129]) Für das Folgende vergl. Epist. de vita Wissow. a. a. O. p. 244 ff. — Przypkowski's Brief an Naeranus, in seiner Vita vor seinen Werken, und bei Lubieniecki p. 278 ff. — Das Synodalschreiben der Synode von Kreuzburg, Lubien. p. 285 ff. — Krasinski p. 323 ff.

des polnischen Reichs, wo der Socinianismus seine zahlreichsten Gemeinden hatte, und obgleich keine Religion oder Confession verschont ward, so war es doch ganz besonders das verhasste Geschlecht der Arianer, gegen welches alle Schrecken der Kriegsfurie losgelassen wurden. Viele verloren ihr Leben, noch mehrere ihr Vermögen — unter den Letzteren Przypkowski — die ohnehin gewöhnlich nicht allzu starken socinianischen Gemeinden wurden gesprengt und vernichtet. Bald kam der russische, dann der schwedische Krieg und vorzüglich der Letztere war es, der den gänzlichen Ruin des Socinianismus in Polen herbeiführte. Von den Anhängern des Socinianismus hatten Viele die Partei des Schwedenkönigs ergriffen, unter dessen Herrschaft sie wenigstens eine Linderung ihrer Leiden erwarten durften. Und obwohl viele Protestanten überhaupt, ja selbst auch viele Katholiken sich auf die schwedische Seite geschlagen hatten, so waren es doch vorzugsweise die Socinianer, welche für die Folgen zu büssen hatten. Der Hass der römischen Geistlichkeit stachelte den Fanatismus des Landvolks zur rasenden Wuth auf gegen die Arianer als gegen Gottes- und Vaterlandsverräther. Im J. 1656 als die Schweden Krakau besetzt hatten und fast das ganze Reich sich ihnen unterworfen hatte, überfiel ein Haufe von einigen Tausend Bauern die Stadt Sandecz, einen Hauptsitz des Socinianismus. Zuerst fiel die schwedische Besatzung, dann ging es ans Plündern und Morden der Arianer; kein Alter, kein Geschlecht ward geschont, und endlich vollendeten die Flammen das Werk. Von hier aus ergoss sich der Strom der Verheerung mit reissender Schnelligkeit über die umliegende Gegend; überall wurden die Güter und Besitzungen der Socinianer, deren es unter dem Adel hier besonders viele gab, durch die fanatische Wuth des Bauernvolks, dem die Priester den Weg zur Beute und zur Rache wiesen, geplündert und zerstört. Bei dieser Gelegenheit mussten Andreas Wiszowaty und Stanislaus Lubieniecki flüchten und ihre werthvollen Büchersammlungen im Stiche lassen. Auch der Flecken Czarkowy, eine Besitzung der Familie Moskorzowski ward mit

Feuer und Schwert verwüstet, nachdem die Bewohner kaum Zeit gehabt hatten, sich durch die Flucht zu retten; mit Lubieniecki's Bibliothek, der damals an dieser Gemeinde als Geistlicher fungirte, bestreute man die Landstrasse bis Pinczow. Die Meisten der vertriebenen Socinianer flüchteten nach Krakau, und fanden hier bei den Feinden des Vaterlandes den Schutz, den sie bei seinen Freunden nicht gefunden hatten. Man hat es den Socinianern zum Verbrechen gemacht, dass sie sich an die Schweden angeschlossen. Aber wenn es ein Verbrechen war, so theilte es die Mehrzahl der Protestanten und Katholiken Polens, welche sich der Macht des Schwedenkönigs unterworfen hatten. Und dann wer will es dem Kinde zum Verbrechen machen, wenn es von einer unnatürlichen Mutter bis aufs Blut misshandelt und gemartert in die Arme eines Fremden flieht? Auch dem deutschen Protestantismus liebt man es von römischer Seite zum Vorwurf zu machen, dass er Schutz bei einem Fremden gesucht, statt sich dem Vaterlande zu Liebe von seinem angestammten Herrscher und dessen jesuitischen Rathgebern zertreten zu lassen. Allerdings ist es immer traurig und verderblich, eine fremde Macht gegen das eigene Vaterland zu Hülfe zu rufen. Aber wenn das Vaterland aufhört, Vaterland zu sein, wenn es alle Rechte der Humanität mit Füssen tritt, so tritt eine höhere Instanz ein, die Menschheit mit ihren Rechten, Pflichten und Gesetzen; dies Tribunal steht über der abstracten Kategorie eines Vaterlandes, welches für seine Bürger kein Vaterland mehr ist.

Als die Schweden 1657 Krakau und den grössesten Theil des Königreiches räumen mussten, war das Loos der Socinianer entschieden. Aber wie man von einer gewissen Seite her es liebt auch der Ungerechtigkeit wenigstens den Stempel der Frömmigkeit aufzudrücken, so ward ein Gelübde des Königs benutzt, um davon zu der Aechtung des Socinianismus Anlass zu nehmen. Johann Kasimir hatte in seiner Bedrängniss gelobt, die Unterdrückung der Bauern aufzuheben und die Ketzer zu bekehren, falls er wieder auf den Thron von

Polen gelangte. Als er die Macht wieder in Händen hielt, legte er den ersten Theil des Gelübdes, dessen Ausführung ohne Zweifel auch seine Kräfte überstiegen hätte, ad acta und hielt sich an den zweiten. Zwar hätte man in die Ketzerbekehrung gern sämmtliche Protestanten einbegriffen; allein obwohl sehr geschwächt war der Protestantismus doch noch zu stark, als dass man eine allgemeine Unterdrückung gegen ihn hätte anordnen und durchsetzen können. Auch verbot die Rücksicht auf befreundete protestantische Fürsten, wie den König von Dänemark und den Churfürsten von Brandenburg ein solches Verfahren. Die Juden, welche anfangs mit auf der Liste standen, konnte man nicht entbehren. So blieben denn nur die Socinianer, das schon längst verfolgte, von Niemand geschützte, von Allen gehasste Geschlecht. Juden und Mahomedaner wurden in Polen geduldet: die Socinianer beschloss man zu vernichten. Auf dem Reichstage zu Warschau 1658 ward die Sache zur Verhandlung gebracht, und der Jesuit Karwat empfahl der Versammlung durch Thaten ihre Dankbarkeit gegen Gott zu beweisen. Vergebens versuchte es der socinianische Landbote Szwanski den Reichstag durch sein Veto zu inhibiren; aber „dieses Vorrecht, das einige Jahre früher (1652) zuerst in Ausübung gekommen war und durch welches so viele heilsame Maassregeln vereitelt worden sind, wurde nicht beachtet, als man es zur Vertheidigung der Glaubensfreiheit benutzen wollte“ [130]). So ward denn unter Beziehung auf ein altes längst abrogirtes und durch spätere Verordnungen ausser Kraft gesetzes Gesetz Wladislaw Jagellos gegen die Ketzer der Beschluss durchgesetzt, dass das Bekenntniss oder irgend welche Förderung des Arianismus bei Lebensstrafe verboten und den Beamten die Vollziehung derselben bei Verlust ihrer Stellung geboten ward. „Um indess unsere Milde zu beweisen, heisst es in dem Decret, so wollen wir, wenn Jemand gefunden würde, der dieser Secte nicht entsagen wollte, diesem eine drei-

[130]) Krasinski a. a. O. p. 324.

jährige Frist zum Verkauf seiner Besitzungen bewilligen nebst Unverletzlichkeit seiner Güter und Person so wie seiner Schuldforderungen.“ Doch ward die Religionsübung so wie jedwede Betheiligung an politischen Angelegenheiten der Secte schon während dieser Frist verboten [131]). Das unter Wladislaw Jagello gegen hussitische Ketzerei erlassene Gesetz konnte hier schon deshalb keine Anwendung finden, weil hier keine Hussiten sondern Arianer davon getroffen werden sollten. Zudem war jenes Gesetz längst factisch abrogirt schon durch die Verordnung von 1556, welches den Edelleuten den Hausgottesdienst frei gab, sofern er nur auf Grundlage der heil.

[131]) Das Edict lautet in der lateinischen Uebersetzung in dem Synodalschreiben von Kreuzburg bei Lub. p. 293: „Quamvis sectam Arianam vel ut eam nonnulli vocant Anabaptisticam, in Dominiis nostris existere et propagari Lex semper abnuebat: quoniam tamen fatali quodam Republicae casu, nominata Secta non a longis temporibus (schon seit über 100 Jahre!) in dominiis nostris tam Regni quam Magni Ducatus Lituaniae dilatari coepit, quae Filio Dei praeaeternitatem adimit. Reassumentes et in suo vigore relinquentes contra illos statutum Uladislai Jagellonis antecessoris nostri de Haereticis, consensu omnium ordinum constituimus; Quod si quis ejusmodi inventus fuerit qui sectam hanc Arianam in ditionibus nostris tam Regni quam Magni Ducatus Lituaniae et provinciis eis annexis ausit attentetve confiteri, propagare aut praedicare vel illam et assertores illius protegere et fovere, fueritque super hoc legitime convictus talis quilibet superius nominato statuto subjacere debeat et sine ulla dilatione per Capitaneos nostros et officia ipsorum capite plecti, sub privatione Capitanealus. Fautoribus vero illorum tanquam pro poena perduellionis, forum in Tribunali inter causas conservatas mixti fori assignamus ad instantiam cujusvis sicuti et Capitaneis eorumque officiis: in Magno autem Ducatus Lituaniae tribunali ex quovis registro. Volentes tamen clementiam nostram exhibere, si quis talis inventus fuerit, qui hanc sectam suam abnegare nolit, ei annos tres ad divendenda bona sua concedimus, salva interim bonorum et domorum (in der Epistola de vita Wissow. „personarum“) securitate atque debitorum repetitione. Quo tempore nihilominus nulla exercitia sectae suae supra nominatae peragere tenetur, nec ad ulla munia publica immiscere sese poterit, sub poenis superius expressis.“

Schrift ruhte, besonders aber durch den Reichstagsbeschluss von 1573, welcher die Religionsfreiheit aller Dissidenten auf die feierlichste Weise gewährleistete. Endlich hatte noch Johann Kasimir in seinem Krönungseide schwören müssen, unter keiner Bedingung zu gestatten, dass Jemand um der Religion willen vor Gericht gezogen und verfolgt werde [132]). Unter diesen Umständen ist es nichts als eine empörende Ironie, noch von der Milde zu reden, welche in der Gestattung einer dreijährigen Frist liege. Und damit man auch diese „Milde" gehörig zu würdigen wisse, ward 1659 ein Edict erlassen, wodurch die früher bewilligte Frist auf zwei Jahre beschränkt, und der letzte Termin der Auswanderung unwiderruflich auf den 10ten Juli 1660 festgesetzt ward. Es ward bei dieser Verkürzuug der Frist augenscheinlich beabsicht, die Noth und Bedrängniss der Getroffenen noch zu erhöhen, und sie so dem Papstthum desto leichter in die Arme zu führen. Denn nur zum Papstthum überzutreten war ihnen gestattet, nicht zu der lutherischen oder reformirten Confession, und es erhellte daraus zur Genüge, dass die Strafe über sie verhängt worden, nicht weil sie Arianer, sondern weil sie keine Papisten waren.

Die Edicte, welche dem Socinianismus nur zwischen Papstthum und Verbannung die Wahl liessen, waren auch

[132]) In dem Krönungseide kommt der Passus vor (Lubieniecki p. 292): „Ego Johannes Kasimirus etc. — — — Pacem quoque et tranquillitatem inter dissidentes de religione Christiana tuebor et manu tenebo, nec ullo modo vel jurisdictione nostra vel officiorum nostrorum et statuum quorum vis auctoritate quendam affici opprimique causa religionis permittam nec ipse afficiam nec opprimam. Et si (quod absit) in aliquibus juramentum meum violavero, nullam mihi incolae Regni, omniumque dominiorum uniuscujusque gentis obedientiam praestare debebunt, imo ipso facto eos ab omni fide et obedientia Regi debita liberos facio, absolutionemque nullam ab hoc meo juramento a quoquo petam, neque ultro oblatam suscipiam. Sic me Deus adjuvet, et Sancta Christi Evangelia." — So war also das Gelübde, was der König gethan hatte, schon ein Eidbruch! —

noch auf etwas Anderes berechnet, als auf die Ausbreitung des Papismus: sie dienten zugleich den schmutzigsten Interessen der Habsucht und des Wuchers. Die Gnade der dreijährigen Frist zum Verkauf der Güter war mehr oder weniger eine illusorische. Es war vorauszusehen, dass die Socinianer, welche das Exil dem Abfall vom Glauben vorzögen, da ein letzter Termin ihres Aufenthalts im Königreiche festgesetzt war, *um jeden auch noch so geringen Preis* ihre Besitzungen würden losschlagen müssen. Ja wenn sie gar nichts erhielten, so mussten sie auch fort, und ihr Gut blieb dann ihren gierigen Verfolgern ganz umsonst. So geschah es in der That, dass die Meisten der in die Verbannung Wandernden kaum den zehnten, funfzehnten, zwanzigsten Theil des Werthes ihrer Habe erhielten, viele gar mit der blossen Hoffnung auf Bezahlung zufrieden sein mussten. Und glücklich, wenn sie dann noch mit redlichen Käufern zu thun hatten; denn wollten diese nicht zahlen, so konnten sie auf keine Weise gerichtlich dazu genöthigt werden: die Proscribirten genossen sobald sie das Vaterland hatten verlassen müssen, keinen Rechtsschutz mehr. — Die Maassregel traf um so härter, da gerade unter den Socinianern nicht wenige begüterte Leute sich befanden.

Vergebens überreichten die Socinianer einen Protest gegen das furchtbare Decret; vergebens legte Chur-Brandenburg Fürbitte für sie ein; vergebens war es, dass im Frieden von Oliva allen Confessionen Religionsfreiheit gewährleistet war [133]), vergebens, dass die Schweden eine besondere Note zu Gunsten des Socinianismus erliessen [134]), vergebens, dass die Soci-

[133]) Art. 2. Sect. 2: „Omnes, cujuscumque status conditionis et religionis fuerint, suis juribus privilegiis et consuetudinibus generalibus et specialibus, tam in ecclesiasticis quam in civilibus profanisque, quibus ante bellum Succicum gavisi sunt, in toto fruantur," bei Krasinski p. 282.

[134]) Notum testatumque facimus, quod licet a religione Romano-Catholica in Regno Poloniae Magnoque Ducatu Lituaniae dissidentes in moderno instrumento pacis Sueco-Polonicae articulo de amnestia

nianer in ihrer Verzweiflung noch ein letztes Mal durch ein Religionsgespräch ihre Unschuld darzuthun und die Verfolgung zu hemmen suchten. Die Disputation, welche zu Roznow vom 11ten März 1660 fünf Tage lange dauerte, diente zwar dazu, Wiszowaty's Ruhm zu erhöhen und die Ueberlegenheit der Socinianer als Streitredner zu zeigen [135]), war aber von römisch-katholischer Seite nichts als eine feierliche Comödie, nur veranstaltet, um den Socinianern eine passende Gelegenheit darzubieten, sich mit Anstand überzeugt erklären und in den Schoos der alleinseligmachenden Kirche zurückbegeben zu können.

So war Alles vergebens; die auswärtigen Mächte obwohl sie sich für den Socinianismus verwendet hatten, mussten doch Bedenken tragen, ihm zu Liebe den so eben beendigten Krieg wieder anzufangen; in dem eigenen Vaterlande fand er Niemand, der die Macht und den Willen gehabt hätte, sich seiner mit Nachdruck anzunehmen, und so blieb denen, welche ihrer Ueberzeugung treu den Papismus verschmähten, nichts Anderes übrig als bis zu dem festgesetzten Termine das polnische Reich zu verlassen. Es darf nicht befremden,

2do per expressum non sint nominati, dicta tamen amnestia tam generalis quam specialis, etiam illos concernat, eaque ipsi tota frui debeant. Neque enim Legationi Suedicae mens fuit, ullas leges antiquas et antiquitus contra Haereticos sic dictos sancitas (geht auf das aus der Vergessenheit hervorgeholte Edict Wladislaw Jagellos) vel etiam novas durante hoc bello — — latas (auf das Decret von 1658) hoc tractatu confirmandi, sed potius ut hac pacificatione cuncta in eum statum, qui ante hoc bellum fuit, reducantur, nec cuiquam quod partes Sacrae Reg. Maj. Sueciae secutus fuerit, sub quocunque praetextu, noxae et fraudi, sit, efficiendi etc., datirt Soboth $^{31}/_{21}$. Mai 1660 unterz. von den Grafen de la Gardie, Oxenstierna, Schlippenbach als Gesandten und v. Schroër als Legationssecretair; mitgetheilt hinter der Vita Lubieniecki's, auf dessen Veranlassung die Note erlassen war.

[135]) Auch hier wurden die Gegner mit der Erklärung Christi, dass er den Tag des Gerichts nicht wisse, aufs Höchste in die Enge getrieben. Vergl. d. Epist. de Vita Wiss. Sand p. 252.

dass der Socinianismus von den vorangehenden Unglücksfällen schon doppelt und dreifach decimirt bei diesem letzten vernichtenden Schlage eine grosse Anzahl seiner Anhänger durch den Uebertritt zum Papststhum verlor, und man könnte sich eher wundern, dass noch so Viele, als es thatsächlich der Fall war, die Verbannung wählten. Wie gross ihre Zahl gewesen, lässt sich nicht genau ermitteln; doch kann man auf die Gesammtzahl ungefähr daraus schliessen, dass uns die Anzahl eines der auswanderndeu Haufen, der sich nach Siebenbürgen begab, auf mehr als 500 angegeben wird. Und als ob dass Maass ihres Unglücks noch nicht voll genug sei, wurden die Armen kaum der Gier ihrer vaterländischen Feinde entronnen auf der ungarischen Grenze von kaiserlichen Soldaten überfallen, und ihnen das Wenige was sie aus dem Schiffbruch ihrer Habe hatten retten können, unter Spott und Misshandlungen geraubt. Nackt und blos kamen sie in Siebenbürgen an. Viele Andere waren in die an Polen gränzenden Theile Schlesiens, der Mark und Preussens geflohen, wie es gerade einem Jeden gelegen war. Da indess noch Manche, ohne ihren Glauben abgeschworen zu haben, im Vaterlande zurückgeblieben waren, wo es auch unter den anderen Confessionen noch hochherzige Männer gab, welche ihr Leben und Vermögen aufs Spiel setzten, um den Verfolgten, da sie es offen nicht vermochten, wenigstens heimlich ihren Schutz zu gewähren, so ward im J. 1661 ein neues Edict erlassen, welches wie zum Dank für die göttlichen Wohlthaten die Befolgung der gegen die Feinde Christi erlassenen Gesetze aufs Strengste einschärfte [136]).

Das war das Ende des Socinianismus in Polen, aber erst der Anfang vom Ende der Unterdrückung des Protestantismus überhaupt. Hätten die Evangelischen ich will nicht sagen ihre Pflicht gethan, nur sich durch die einfachsten Rücksichten politischer Klugheit leiten lassen, so hätten sie sich schon längst der allmäligen Unterdrückung des Socinianismus,

[136]) Lubien. p. 294 f.

ganz besonders aber der Gewaltthat seiner Vertreibung mit allen zu Gebote stehenden Kräften widersetzen müssen. Zwar war auch ihre Partei durch die letzten Ereignisse sehr geschwächt und in hohem Maasse desorganisirt: allein es kann kein Zweifel sein, dass, hätten sie die Sache des Socinianismus zu der Ihrigen gemacht und mit aller Macht nach Recht und Pflicht vertreten, sie noch stark genug waren, die ungeheure Ungerechtigkeit zu verhindern. Aber dogmatische Befangenheit und theologischer Hass überwogen auch hier, wie es in der Geschichte des Protestantismus leider so oft der Fall gewesen ist, die Pflichten der christlichen Liebe und der politischen Klugheit. Die bei dem Untergange ihrer Brüder bewiesene Lauheit und Theilnahmlosigkeit der Evangelischen hat sich an ihnen furchtbar genug gerächt. Sechs Decennien später waren sie ihrer wesentlichsten Rechte beraubt, ihre Klagen erfüllten das protestantische Europa und das Blut der Gemordeten von Thorn schrie zum Himmel, ein warnendes Denkmal jesuitischer Rache. —

Wir haben jetzt noch die Ausläufe der Geschichte des Socinianismus zu betrachten: zunächst die Irrfahrten der Vertriebenen in Deutschland, dann ihre Ansiedlungen in Holland und in Preussen, und schliesslich die Entwicklung des Socinianismus oder wenn man will Unitarismus in den drei Ländern, wo er noch gegenwärtig bestimmte Kirchengemeinschaften bildet, in Siebenbürgen, England und Nordamerika.

Wir haben im Verlauf dieser Darsellung gesehen, wie zahlreiche und tüchtige Vertreter *Deutschland* dem Socinianismus geliefert hat. Doch konnte bei der ausschliesslichen Herrschaft, welche die beiden protestantischen Hauptbekenntnisse, besonders das lutherische in Deutschland erlangt hatten, der Socinianismus nirgends festen Fuss fassen; von den katholischen Landestheilen konnte natürlich keine Rede sein, und wir sahen daher die deutschen Anhänger des Socinianismus ihr Vaterland verlassen, um in Polen eine Freistätte für ihren Glauben zu suchen. Nur an einem Ort gelang es dem Socinianismus im Geheimen tiefere Wurzel zu schlagen, auf der

Universisät *Altorf* [137]). Hier lehrte zu Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts *Ernst Soner* als Professor der Medicin und Physik. Während seines Aufenthalts zu Leyden, wo er in den Jahren 1597 und 98 studirt hatte, hatte er die Bekanntschaft Ostorodt's und Woidowski's gemacht, welche sich um diese Zeit als Begleiter mehrerer junger vornehmer Polen dort aufhielten. Durch ihre Einwirkungen für den Socinianismus gewonnen, trat er seit dieser Zeit, wenn gleich heimlich, in die engsten Beziehungen zu den Häuptern des polnischen Unitarismus, und suchte, seit er zu Altorf angestellt wsr, seine Ansichten obwohl heimlich und mit grosser Vorsicht zu verbreiben. Der Ruf, den Soner unter den Unitariern besass, ward die Ursache, dass eine grosse Anzahl Siebenbürgen, Ungarn und besonders vornehmer junger Polen der Ausbildung halber nach Altorf gingen. Zwar begriff man nicht recht, was die vielen vornehmen jungen Leute bei einem Professor der Medicin und Physik zu suchen hatten; doch erregte es keinen Verdacht. Soner indess alles Aufsehen vermeidend fuhr fort im Geheimen in philosophischem Privatissimis seine Ansichten zu entwickeln; und nicht nur die weitere Ausbildung der jüngeren ihm zugesandten bereits *socinianischen* Generation liess er sich angelegen sein, sondern er suchte auch, wo es sich ohne Gefahr thun liess, dem Socinianismus Proselyten zu erwerben: wir haben gesehen, wie unter Anderen ein Joh. Crell und Mart. Ruarus vorzüglich durch Soner gewonnen wurden. Eine einnehmende Persönlichkeit und der Ruf eines ausgezeichneten Gelehrten mussten ihm nicht wenig dabei zu Statten kommen. Er starb 1612 ohne dass an seiner Rechtgläubigkeit gezweifelt wäre.

[137]) Vergl. G. G. Zeltneri historia Crypto-Socinismi Altorfinae quondam Academiae infesti arcana etc., herausgegeben von dem Juristen Gebauer, Leipz. 1729. 2 Bde. in 4. Der zweite Band enthält den Briefwechsel des Ruarus. — Man findet in diesem Werk besonders in den Noten viele interessante Notizen über den Socinianismus. — Ueber Soner vergl. ausserdem Brucker, Hist. crit. Philos. T. IV. P. I. p. 312 ff. (2te Ausg.).

Unter seinen Schriften ist ausser einem Manuscript eines deutschen Catechismus, wovon Zeltner die sechs letzten Capitel hat abdrucken lassen [138]), die Bedeutendste eine Abhandlung gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen [139]), in welcher er zu beweisen bemüht ist, dass eine solche Ewigkeit mit Gottes Gerechtigkeit nicht bestehen könne, „denn wo kein Verhältniss zwischen Vergehen und Strafe ist, da manifestirt sich auch keine Gerechtigkeit des Richters sondern vielmehr Ungerechtigkeit. Aber zwischen ewigen Strafen, die Gott über die Gottlosen verhängen soll, und zeitlichen Vergehen ist kein Verhältniss, also u. s. w.“ Auch einen Commentar über die Metaphysik des Aristoteles hat er hinterlassen [140]).

Auch nach Soner's Tode blieb es anfangs noch ruhig; aber seine Schüler und Freunde, die sich zum Theil nach Jena, Helmstädt, Rostock, Strassburg und Wittenberg begeben hatten, waren weniger vorsichtig in der Verbreitung ihrer Ansichten, und so ward die Verbindung und der Heerd derselben zu Altorf entdeckt. Der Senat von Nürnberg requirirte zwei gerade zu Wittenberg und Jena studirende Anhänger des Socinianismus und liess sie unter Bedeckung zurücktransportiren. Bei der scharfen Untersuchung, welche nunmehr begann, suchten die Meisten die Schuld von sich ab und auf den verstorbenen Soner oder die abwesenden Socinianer zu wälzen, deren man nicht habhaft werden konnte. Manche wie Peuschel und Vogel liessen sich bekehren und

[138]) a. a. O. I. p. 820 ff. Die Inhaltsanzeige des ganzen Werks p. 46 ff. — Soner's Catechismus ist nicht, wie es von einigen gemuthmasst ist, die Grundlage des rakowschen Catechismus, der sich vielmehr direct an die Schriften des Socinus anschliesst.

[139]) Demonstratio theologica et philosophica, quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justiciam sed injustitiam, in dem sehr seltenen Werk: Fausti et Laelii Socini, item Ernesti Sonneri Tractatus aliquot Theologici numquam antehac in lucem editi.“ Eleutheropoli 1654. Vergl. Bock I, 2. p. 894 f.

[140]) Disputationes et Commentarius in Metaphysicam Aristotelis. Jenae 1657. 2te Edit. von Felwinger. 1666.

widerriefen, Andere wurden verbannt oder zerstreuten sich freiwillig; den jungen zu Altorf studirenden Polen ward aufgegeben, die Stadt zu verlassen. Die socinianischen Bücher, die man bei der Untersuchung vorgefunden, wurden verbrannt, ein Verfahren, welches man wie so manches Andere dem Papismus abgelernt hatte. — Die Altorfer Affaire machte ein nicht geringes Aufsehen unter den deutschen Theologen; dazu war damals so eben der rakowsche Catechismus erschienen, viele socinianische Schriften wurden auch in Deutschland gelesen, erwarben freilich hier, wo man es im siebenzehnten Jahrhundert noch nicht wagen durfte, öffentlich von dem privilegirten Bekenntniss abzuweichen, dem Socinianismus mehr geheime als öffentliche Anhänger. Ein Theolog jener Zeit bekennt, das photinianische Uebel sei so weit verbreitet, dass zu besorgen wäre, es möchte ein grosses Spiel damit geben, wo es nicht von Gott und den Universitäten gedämpfet würde [141]). Dies Letztere geschah denn allerdings nach Kräften, nicht nur thätlich durch die Disciplin und im mündlichen Vortrage, sondern auch durch die anti-socinianischen Schriften eines Balduin, Scherzer, Schomer, Abr. Calov [142]). Aber die Einwirkungen des Socinianismus, wenn gleich im siebenzehnten Jahrhundert ihre Resultate in Deutschland noch nicht offen hervortraten, weil sie es nicht durften, haben doch der Entwicklung des achtzehnten Jahrhunderts in diesem Lande wesentlich vorgearbeitet und den Weg gebahnt.

Die rege gewordene Wachsamkeit der Theologen musste natürlich den polnischen Exulanten die Aufnahme in Deuschland durchaus erschweren, wo nicht unmöglich machen. Wir haben schon gesehen, wie Lubieniecki's Bemühungen ihnen in Friedrichstadt ein Asyl zu verschaffen, an der Weigerung des Herzogs Christian Albrecht von Holstein-Gottorp scheiterte,

[141]) Mart. Weigmann bei Arnold, Unpartheiische Kirche und Ketzerhistorie. II. p. 1027.

[142]) Besonders zu nennen des Letzteten Scripta Anti-Sociniana in unum corpus redacta. Ulm 1684.

der Concession des Magistrats die landesfürstliche Sanction zu ertheilen. Es geschah auf den Rath und die Veranlassung des Hoftheologen Joh. Reinboth [143]). Während Einzelne der Vertriebenen hier und dort umherschweiften, hatte eine Hauptabtheilung vor der Hand in Schlesien ein Unterkommen gefunden, theils in den der Königinn von Polen gehörenden Fürstenthümern Oppeln und Ratibor, theils besonders in dem Gebiet des Herzogs von Brieg, welcher ihnen den vorläufigen Aufenthalt zu Kreuzburg gestattete. Hier hielten sie im Juni 1661 eine Synode auch von Auswärtigen besucht, um über ihr ferneres Schicksal zu berathen. Zugleich erliess die Synode ein Circularschreiben, welches die erlittene Ungerechtigkeit zu schildern und die dem Socinianismus so häufig gemachten Beschuldigungen zu widerlegen bemüht war [144]). Unter den sechs und zwanzig Unterschriften des Schreibens finden wir die Namen dreier Schlichting, zweier Morsztyn, zweier Widawski, eines Orzechowski, eines Goslawki, eines Sierakowski, zweier Przypkowski, mehrerer von Moscorow, eines Thaszycki, Wiszowaty, Joh. Preuss und Anderer meist edlen polnischen Geschlechtern angehörigen Männern. Eine zweite Synode zu Kreuzburg 1663 entsandte Wiszowaty und den jüngeren Stegmann nach der Pfalz, um den Verbannten dort einen sicheren Aufenthaltsort auszuwirken; denn in Schlesien war ihre Existenz eine sehr unsichere und schwankende. Die Pfalz hatte sich in früherer Zeit dem Unitarismus feindlich erwiesen. Im J. 1572 hatte Churfürst Friedrich III. den Joh. Sylvanus Inspector von Ladenburg um seines Antitrinitarismus willen enthaupten lassen, und Adam Neuser Pfarrer zu Heidelberg, Sylvanus Freund und Verführer, war nur durch die Flucht einem gleichen Schicksal entgangen; mehrere andere Geistliche gleichfalls der Ansteckung verdächtig wurden landesverwiesen [145]). Aber der Churfürst Carl

[143]) Ausser der Vita Lub. vergl. Möller, Isagoge in Hist. Cimbr. II. p. 105. — Heimreich's Schleswigsche Kirchenhistorie, p. 222 ff.

[144]) Lubien. p. 285 ff.

[145]) Vergl. B. G. Struvens Ausführlicher Bericht von der Pfältzi-

Ludwig, — seit 1632 — erwies sich um seinem entvölkerten Lande aufzuhelfen, nachsichtig gegen religiöse Differenzen. Er gewährte den socinianischen Flüchtlingen ein Asyl in Mannheim, wohin sich alsbald eine grosse Anzahl der Exulanten von Schlesien aus übersiedelte. Hier lebten sie geschützt von dem Churfürsten, dessen besonderer Gunst sich Wiszowaty zu erfreuen hatte, mit der Freiheit der privaten Religionsübung drei Jahre lang in Ruhe (bis 1666). Aber ihre hier und da von Erfolg gekrönten Versuche, durch Wort und Schrift ihre religiöse Ueberzeugung unter den Einwohnern Mannheims zu verbreiten, zogen ihnen die Feindschaft der protestantischen Geistlichkeit des Landes zu. Von der Churfürstlichen Kanzelei in Heidelberg erging an sie das Verbot, fernerhin mit keinem der churfürstlichen Unterthanen über religiöse Angelegenheiten zu sprechen, oder denselben religiöse Schriften zum Lesen zu geben. Bald verloren sie auf Betrieb des Kirchenrathes und Professors der Theologie zu Heidelberg Joh. Ludw. Fabricius die Aussicht auf fernere gesetzmässige Anerkennung vollends, und sie beschlossen daher, das Land, welches ohnehin durch Pest und Krieg zerrüttet ward, von Neuem zu verlassen [146]). Sie zerstreuten sich in verschiedenen Richtungen; während Einige unter ihnen Wiszowaty, nach Holland gingen, begaben sich Andere nach Preussen, noch Andere nach Schlesien zurück, wo sie indess nur bis 1675 Duldung fanden [147]), noch Andere endlich nach

schen Kirchenhistorie. Frankf. 1721. p. 214 ff. — Neusser hatte mit dem türkischen Sultan correspondirt, oder doch wenigstens den Versuch dazu gemacht. Sylvanus hatte ein Buch geschrieben, betitelt: „Wahre Christliche Bekenntniss des uhralten Glaubens von dem einigen wahren Gott, und von Messia Jesu dem wahren Christen, wider den drey persönlichen Abgott und zwey genaturten Götzen des Wider-Christs, aus Gottes Wort mit Fleiss zusammengetragen, und in solcher Kürtze beschrieben. Anno 1570.

[146]) Vergl. Epistola de Vita Wiss. p. 257 f. — Heideggeri Vita Jo. Lud. Fabricii vor den Werken des Letzteren, p. 38.

[147]) Wenigstens in Kreuzburg nur bis zu diesem Jahre. An

der Mark, wo Einige gleichfalls schon bei ihrer Flucht aus Polen Aufnahme gefunden hatten. Unter der stillschweigenden Connivenz der Regierung bildeten sich einige kleine Gemeinden in dem Flecken Selchow an der schlesischen Grenze, im Amte Neuendorf und in dem Städtchen Königswalde, in der Gegend von Frankfurt an der Oder. Den Letzteren stand anfangs Joh. Preuss, dann *Samuell Crell* als Geistlicher vor, der letzte bedeutende Repräsentant des Socinianismus [148]). Sam. Crell, der Enkel des berühmten Joh. Crell, war im J. 1660, dem Unglücksjahr des Socinianismus geboren. Anfangs von seinem Vater unterrichtet, welcher nach der Verbannung in Preussen und Schlesien lebte, besuchte Crell sodann das remonstrantische Gymnasium zu Amsterdam — bis 1680 — und ward darauf nach einem längeren Aufenthalt in Berlin und Preussen als Geistlicher an der Gemeinde zu Königswalde angestellt. Von hier aus begab er sich öfter nach Berlin und weiter nach den Niederlanden und nach England, überall von den bedeutendsten Männern jener Zeit, einem La Croze, Piere Bayle, dem bekannten Buchhändler Reynier Leers, dem Grafen Shaftesbury, Isaac Newton, dem berühmten englischen Theologen Grabe und Anderen wegen seiner liebenswürdigen Persönlichkeit und einer glänzenden Gelehrsamkeit ausgezeichnet und geschätzt, wenn gleich sie mit seinen theologischen Ansichten nicht übereinstimmten. La Croze nennt ihn in einem Brief an Mosheim die Häresie abgerechnet den besten und liebenswürdigsten Menschen von der Welt. Die für seine Schriften empfangenen Honorare sicherten ihm eine mässige Existenz, wozu der kärgliche Gehalt, den er von seiner kleinen Gemeinde beziehen konnte, lange nicht ausreichte. Sam. Crell starb in hohem Alter zu Amsterdam 1747. Dass er beim Herannahen seines Endes

anderen der Mark näher gelegenen Orten existirten die Socinianer noch später.

[148]) Ueber ihn vergl. Bock I, 1. p. 161 ff., wo man die weitere Literatur nachlesen mag.

seinem Glauben abtrünnig geworden, ist falsch. Aber in dem strengen Sinne Socinianer, d. h. Nachbeter des Socinus ist er nicht gewesen, so wenig als die späteren Socinianer überhaupt. Crell theilt mit ihnen die Hinneigung zum Arminianismus in der Auffassung der Erlösungs- und Satisfactionslehre [149]). Unter seinen Schriften sind ausser mehreren historischen auf die Ansichten der vornicänischen Kirchenlehrer sich beziehenden Werken in denen auf die Verschiedenheit ihrer trinitarischen und christologischen Ansichten von den später kirchlich sanctionirten aufmerksam gemacht wird, die bedeutendsten eine Abhandlung über den ersten und zweiten Adam und die noch bekanntere unter dem Namen des Artemonius erschienene Schrift über den Anfang des vierten Evangeliums, in welcher Crell mit einem ausserordentlichen Aufwand von Gelehrsamkeit darzuthun bemüht ist, dass die gewöhnliche Lesart nicht die richtige sei, dass Johannes nicht geschrieben habe, „und Gott (θεός) war das Wort" sondern „und Gottes (θεοῦ) war das Wort" [150]). Ein Glaubensbekenntniss der Unitarier, welches Crell 1716 in deutscher Sprache herausgab — in lateinischer Sprache bereits von den preussischen Unitariern dem grossen Churfürsten übergeben, — verwickelte ihn in einen Streit mit den Berlinischen Hebopfern, welcher noch mehrere Controversschriften nach sich zog [151]).

[149]) Vergl. unten die Darstellung des Lehrbegriffs.

[150]) Cogitationum novarum de primo et secundo Adamo, sive de ratione salutis per illum amissae per hunc recuperatae compendium. Amst. ap. Irenaeum Aspidium (wahrscheinlich Leers), A. D. 1700. — Initium Evangelii S. Joannis Apostoli ex antiquitate ecclesiastica restitutum; indidemque nova ratione illustratum. In isto opere ante omnia probatur, Joannem non scripsisse, Et Deus erat, sed, et Dei erat Verbum. Tum etiam tota 18. prima ejus Evangelii commata, et alia multa dicta Scripturae S. illustrantur; et non pauca antiquorum Ecclesiasticorum ac Haereticorum loca ventilantur ac emendantur. Per L. M. Artemonium. A. D. 1726.

[151]) Vergl. Bock I, 1. p. 190.

Der Socinianismus in der Mark überdauerte die Mitte des 18ten Jahrhunderts nicht lange; auch war er von jeher nicht zahlreich gewesen: im J. 1718 befanden sich nach einer von Crell verfassten Bittschrift in der ganzen Neumark nur zwei und siebenzig, in Königswalde nur zwanzig Unitarier [152]. Und nach Crell's Tode verloren sie auch den letzten Halt.

So verlief sich der Socinianismus als separirte Religionspartei in Deutschland, um gleichzeitig in anderer Gestalt als Rationalismus innerhalb der protestantischen Hauptgemeinschaften wieder aufzutauchen.

Die *Niederlande* waren, wie Niederdeutschland überhaupt, die Hauptwerkstätte des Anabaptismus; wie wir indess zu Anfang denselben vielfach mit antitrinitarischen Elementen vermischt finden, so sehen wir auch in den Niederlanden schon früh antitrinitarische Sympathien hervortreten. Schon früher ist von Adam Pastoris und David Joris die Rede gewesen, und einen Belgier Spiritus haben wir gelegentlich in Polen als Verbreiter antitrinitarischer Meinungen auftreten sehen. Bald nach der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts erlitt Hermann von Vleckwyck das Schicksal Servet's. Nach einer mit dem Geissler Cornelius Adriani (Broer Cornelis) gehaltenen Disputation über die Dreieinigkeit zum Flammentode verurtheilt ward er im J. 1569 zu Brügge verbrannt [153]. Von da ab wiederholten sich die Manifestationen des Antitrinitarismus häufiger [154]. Erasmus Johannis, dessen gleichfalls schon früher Erwähnung gethan ist, war wenn auch von Geburt kein Niederländer, so doch in Antwerpen seines Antitrinitarismus wegen entsetzt und floh von hier aus nach Polen. Eben so der Rechtsgelehrte Cornelius Daems, welcher zu Utrecht mehrere Schriften Socin's verbreitet hatte. Er entging

[152]) Baumgartens Nachrichten von merkwürdigen Büchern. VI. p. 148.

[153]) Sand Bibl. p. 60.

[154]) Für das Folgende vergl. Bayle, Dictionn. art. Socin. K. L. — Benthem, Holländischer Kirchen- und Schul-Staat, p. 878 ff.

der Gefangennehmung durch die Flucht. Faustus Socinus nennt ihn in einem Brief seinen besten Freund und in religiöser Beziehung unter Allen ihm am Meisten verwandt [155]). Gegen das Ende des sechszehnten Jahrhunderts war das antitrinitarische Element in den Niederlanden schon so erstarkt, dass Ostorodt und Woidowski als sie in den Jahren 1597 und 98 sich in den Niederlanden besonders zu Amsterdam und Leyden aufhielten einen geeigneten Boden für ihre Aussaat vorfanden. Durch Rede und Schrift, besonders durch Verbreitung socinianischer Werke, die zum Theil ins Flamändische übersetzt wurden, gewannen sie alsbald einen solchen Anhang, dass sie die Aufmerksamkeit der Geistlichkeit und der Staatsregierung auf sich zogen. Auf ergangene Denunciation, welche mit der Uebersendung mehrerer socinianischer Bücher verbunden war, nahmen die Generalstaaten die Sache auf und verlangten zunächst ein Gutachten von der theologischen Facultät zu Leyden. Da dasselbe im Wesentlichen dahin lautete, dass die in den socinianischen Büchern enthaltene Lehre dem Mahomedanismus sehr nahe komme und viele Blasphemien enthalte, welche ohne die grösseste Gottlosigkeit weder geglaubt, noch ins Volk gebracht noch überhaupt unter Christen geduldet werden dürften, so erliessen die Generalstaaten unterm 8ten März 1599 ein Edict, nach welchem die in Beschlag genommenen socinianischen Schriften in Gegenwart Ostorodt's und Woidowski's sollten verbrannt, sie selbst aber angehalten werden, binnen zehn Tagen die Grenzen der vereinigten Provinzen zu räumen, bei arbitrairer Strafe im Wiederbetretungsfalle nach dieser Zeit [156]). Das Urtheil ward vollzogen, Ostorodt und Woidowski mussten Holland verlassen: aber die von ihnen gepflanzten Keime wucherten fort. Im J. 1617 ward Adolp Venator, Prediger zu Alkmaar verbannt, weil er in einem Werk socinianische Ansichten hatte

[155]) Bock I, 1. p. 237.

[156]) Das Gutachten der theologischen Facultät zu Leyden, so wie das Edict der Generalstaaten bei Zeltner I. p. 31 f.

durchblicken lassen [157]), und zwei Jahre darauf ward Joh. Geisteranus, gleichfalls Prediger zu Alkmar, entsetzt, weil er lehrte, dass es dem Christen nicht erlaubt sei, ein obrigkeitliches Amt oder Kriege zu führen. Um dieselbe Zeit verliess Dirk Raphael Camphuysen sein Predigtamt zu Gorkum, um dem Socinianismus sich zuzuwenden. Er erklärte öffentlich, dass er nahe daran gewesen, alle Religion fahren zu lassen, und dass ihn nur die Entdeckung von der Nichtewigkeit der Höllenqualen zurückgeführt habe. Er ist Verfasser einer nicht unbedeutenden Anzahl von Schriften, zum Theil flamändischen Uebersetzungen von socinianischen Werken, und zugleich als flamändischer Liederdichter berühmt. († 1627). Das Aufkommen des Arminianismus in den Niederlanden begünstigte die Verbreitung des Socinianismus, und wenn gleich die Arminianer die dogmatischen Differenzen, welche sie von den Socinianern trennten, keineswegs verhehlten, so schlugen sie dieselben doch nicht hoch genug an, um aus diesem Grunde die kirchliche Gemeinschaft mit dem Socinianismus zu meiden. Ein im Wesentlichen richtiger Ausdruck der Ansichten des Arminianismus über diesen Punct sind die Worte, welche Grotius an Joh. Crell schrieb: Er sei nicht der Art, dass er wegen einer Meinungsdifferenz, wobei die Frömmigkeit nicht aufgehoben werde, irgend Jemandes Feind sei oder Jemandes Freundschaft zurückweise. Er wünsche dem Jahrhundert Glück, wo sich Männer fänden, die nicht so viel auf subtile Controversen hielten, als auf wahre Besserung des Lebens und den täglichen Wachsthum in der Heiligkeit [158]). Die Arminianer wurden daher, weil sie in das Steinige! Steinige! gegen den Socinianismus nicht einstimmten, von ihren orthodoxen Gegnern vielfach des Socinianismus beschuldigt [159]);

[157]) „Quod portenta Sarmatica saperet." Voëtius Polit. eccl. T. II. l. IV. p. 533.

[158]) Grotius Brief findet sich auch: Bibl. Fratr. Pol. IV. p. 232 ff.

[159]) Vergl. darüber in Kürze Arnold, Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie, p. 971 ff.

auch kann es nicht geleugnet werden, dass sie allerdings die dem Socinianismus zugewendete Seite des reformirten Lehrtypus repräsentiren, und daher der Vorwurf der Orthodoxie nicht ganz ohne Grund war. Doch bediente man sich dieses Mittels nur zu augenscheinlich, um den Arminianismus verdächtig und gehässig zu machen. Als Maresius gegen Curcellaeus geschrieben hatte: „Ich nenne proclamire und erkläre Dich für einen Socinianer und Verräther des Glaubens, der allen Heiligen gemein ist, und belle Dich an, als ein treuer Hund in der Heerde," antwortete Curcellaeus: „Ich bin kein Socinianer, ich erkenne allein Jesum Christum und seine Apostel für meine Lehrer in der christlichen Religion. Socin, Calvin, Luther und andere dergleichen Lehrer sind bei mir in gleichem Werth. Ich stimme keinem unter ihnen bei, als wenn ich ihn höre die Worte Gottes vorbringen." Die Socinianer selbst waren nicht ohne Schuld, dass man den Vorwurf des Socinianismus gegen die Arminianer beständig wiederholte, indem sie die Letzteren offen genug als zu ihrer Partei gehörig bezeichneten. Selbst Sand hat in seine Bibliothek der Antitrinitarier einen Vorstius und Curcellaeus mit aufgenommen. Im J. 1638 sandte der Fürst von Siebenbürgen die Abschrift eines von Joh. Statorius aus Amsterdam an Adam Frank in Klausenburg gerichteten Briefes nach Holland, dessen Verfasser den vertriebenen Socinianern die Niederlande empfiehlt, als ein Land, wo eine grosse Ernte für sie sei, da die Remonstranten sich nicht weigerten, sie als Brüder zu erkennen.

Die immer zunehmende Verbreitung des Socinianismus in den freien Niederlanden konnte nicht umhin, die Aufmerksamkeit der Synoden auf sich zu ziehen. Schon 1628 übergaben sie den Staaten von Holland eine Vorstellung, in der sie dieselben aufforderten, den Socinianismus nicht zu dulden; sie setzten auseinander, dass man durch seine Duldung die Republik der vereinigten Provinzen bei der ganzen Christenheit in einen üblen Geruch bringen werde. Dagegen machte eine bald nachher erschienene Wiederlegung darauf aufmerksam,

dass dann ja Polen, wo dem Socinianismus die freie Religionsübung gestattet sei, in einem ausserordentlich üblen Geruche stehen müsse. Die Staaten scheinen sich damals zu einem ernstlichen Einschreiten noch nicht bewogen gefunden zu haben. Im J. 1640 ward der Synode von Amsterdam auf einen ähnlichen Antrag die Antwort, dass die Staaten, wenn sie genauer unterrichtet würden, dass sich Socinianer oder Bücher von solchen in der Provinz befänden, das Geeignete beschliessen würden. Als sich im J. 1653 ein solcher Antrag wiederholte, verlangten die Staaten von Holland darüber ein Gutachten von der theologischen Facultät zu Leyden. Dies lautete wie man sich denken kann dahin, das jene Häresie das Verderblichste und Abscheulichste sei was es gebe, und vom Heidenthum wenig verschieden sei. Auf Grund dieses Gutachtens erliessen die Staaten unterm 19ten Septbr. 1653 ein Edict, durch welches sie allen Personen ohne Ausnahme verboten, socinianische Ketzereien in das Land zu bringen, oder sie Anderen mitzutheilen und zu diesem Ende Versammlungen zu halten. Contravenienten sollten das erste Mal als Gotteslästerer und Störer der öffentlichen Ruhe aus der Provinz verbannt, im Wiederbetretungsfall aber mit arbitrairer Strafe belegt werden. Auch ward unter Androhung schwerer Strafen Druck und Debit socinianischer Schriften verboten, und endlich die Veröffentlichung dieses Edicts befohlen, damit Niemand sich mit Unkunde entschuldigen könne. Schon im folgenden Jahr erschien eine von Jonas Schlichting verfasste Apologie der angeklagten Wahrheit an die Staaten von Holland und Westfriesland gerichtet [160]). Die Schrift ist ein

[160]) Apologia pro veritate accusata ad illustrissimos et potentissimos Hollandiae et Westfrisiae Ordines, conscripta ab Equite Polono. A. D. 1654. — Das Edict der Staaten von Holland ist in der Originalsprache mitgetheilt bei Benthem a. a. O. — Beide Piecen, so wie ausserdem die Anklage der Synonaldeputirten und das Gutachten der Facultät von Leyden sind mit abgedruckt in der Wiederlegungsschrift des Coccejus gegen Schlichting: Apologia Equitis Poloni examinata et refutata. Lugd. Bat. 1656.

Meisterstück der apologetischen Gattung, und erinnert in der ganzen Art der Beweisführung an Tertullians Apologeticus, Calvin's Dedicationsepistel vor seinen Institutionen und andere ähnliche Schriften der Reformatoren [161]).

Dem Edict der Staaten von Holland erging es indess, wie den früheren Verordnungen gegen den Socinianismus: es ward nicht streng ausgeführt. Auch war dies bei der in den Niederlanden herrschenden, gesetzlich gesicherten Freiheit fast unmöglich. Nach wie vor sehen wir daher in den Niederlanden, besonders in Amsterdam die Werkstätte und Niederlage der socinianischen Literatur; die Socinianer blieben im Allgemeinen persönlich unangefochten, sobald sie nicht gerade ein öffentliches Amt bekleideten, und nicht zu offenkundig gegen die einmal bestehenden Verordnungen verstiessen. Ihr Zusammenhalten mit den Arminianern und Mennoniten, die ihnen die kirchliche Gemeinschaft nicht verweigerten, machte ihre Verfolgung nur noch schwieriger.

Die Vertreibung der Socinianer aus Polen ward der Anlass, dass sich eine noch grössere Anzahl in den Niederlanden sammelte. Schon nach der Zerstörung Rakow's hatte sich Joh. Stoinski damals Prediger zu Rakow nach Amsterdam begeben, und unter denen, welche in Folge der endlichen Vertreibung des Socinianismus aus Polen sich in den Niederlanden ansiedelten, war der Bedeutendste Wiszowaty, über dessen Schicksale schon früher berichtet ist. Unter den in die Niederlande eingewanderten Socinianern werden auch mit-

[161]) Bayle bemerkt hiebei in seiner zweideutigen Weise: „C'est un inconvenient inévitable; la fausse Eglise, qui demande la tolerance, et qui se plaint des Loix pénales, allegue les mêmes lieux communs, que la vraie Eglise, qui se trouve dans le même cas. La vraie Eglise, qui demande aux Souverains l'extirpation de la fausse, emploie les mêmes motifs et les mêmes preuves, que la fausse allegue, en demandant l'extirpation de la veritable. Il seroit à souhaiter, que des Communions si différentes dans le fond, ne se ressemblassent pas dans l'emploi du même style et de la même topique; mais c'est un bien, que l'on ne se peut promettre dans ce monde."

unter die Namen eines Jeremias Felbinger, Christoph Sand jun. und Daniel Zwicker genannt. Allein alle drei können eigentlich nicht zu den Socinianern gerechnet werden. *Jeremias Felbinger*, 1616 zu Brieg in Schlesien geboren, kam nach mannichfachen Schicksalen nach Danzig, wo er eine Zeitlang an Ruarus Seite der Gemeinde zu Straszin vorstand. Später bald in Polen bald in Preussen ging er nach der Vertreibung des Socinianismus aus Polen nach den Niederlanden, kehrte von dort nach Deutschland zurück, und begab sich zuletzt wieder nach Amsterdam, wo ihn Benthem im J. 1687 in einem sehr dürftigen Zustande antraf, da die Socinianer ihn wegen seiner arianischen Sympathien nicht unterstützten. Unter seinen zahlreichen Schriften, welche man bei Bock angeführt findet, ist ein Brief an die Christen, welche den einen höchsten Gott, den Vater unsers Herrn Jesu Christi nach der Schrift anerkennen, in dem er sich über die zwischen ihm und den Socinianern obwaltenden Differenzen erklärt, und die Irrthümer der Letzteren zu widerlegen bemüht ist. Er dachte in der Christologie arianisch, in der Erlösungslehre arminianisch; die Taufe wie auch die Fusswaschung hielt er für nothwendig, die Kriegführung für erlaubt, den Eid dagegen für unerlaubt. Zugleich statuirte er auch eine Auferstehung der Gottlosen zum Gericht. Wie Felbinger waren auch der jüngere Sand und Dan. Zwicker wesentlich Eklektiker. *Christoph Sand* der Jüngere, zu unterscheiden von seinem gleichnamigen in Königsberg in hohem Ansehen stehenden Vater, der um des Unitarismus willen ein bedeutendes Amt verloren, geboren 1644 hatte durch seinen Vater den ersten Jugendunterricht empfangen. Sodann auf der Universität Königsberg gebildet, verliess er nach seines Vaters Entsetzung 1668 Preussen und begab sich nach Amsterdam, wo er eine Zeitlang als Corrector bei einer Buchdruckerei angestellt war. Er starb daselbst schon 1680 nach eigenem Zeugniss als Arminianer. In der Lehre von der Person Christi dachte er wie Felbinger arianisch, unter dem heil. Geist wollte er nicht mit den Socinianern eine unpersönliche Kraft, aber auch nicht mit den

Trinitariern eine Person der Gottheit, sondern (collectiv) eine Gattung heil. Engel verstanden wissen. Schon hiedurch wie durch die neoplatonische Annahme einer Präexistenz der Seele zeigt er sich als einen Nicht-Socinianer. Unter seinen Schriften sind ausser einer Dissertation über den Logos, einer Abhandlung über den heil. Geist und einem Tractat über den Ursprung der Seele, in denen die so eben angeführten Ansichten entwickelt werden, die Bedeutendsten sein bekannter „Kern der Kirchengeschichte," in welchem der Arianismus sich der besonderen Gunst des Verfassers zu erfreuen hat, und die Heterodoxie der älteren vornicänischen Kirchenlehrer nicht ohne Geschick doch einseitig ins Licht gesetzt wird, und die schon mehrfach angeführte Bibliothek der Antitrinitarier, erst nach seinem Tode erschienen. Das Werk ist mit seinen Anhängen von unersetzlichem Werth nicht allein für die Kunde des Unitarismus, sondern für die Literaturgeschichte überhaupt [162]). *Dan. Zwicker* geboren zu Danzig 1612, gebildet

[162]) Christoph. Christophori Sandii Nucleus Historiae Ecclesiasticae, exhibitus in historia Arianorum tribus libris comprehensa: quibus praefixus est tractatus de veteribus scriptoribus ecclesiasticis. Cosmopoli (Amsterd.) 1669. 8. Zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe. Coloniae (gleichfalls Amsterd.) 1676. — Dazu ein Appendix addendorum confirmandorum et emandandorum nebst dem polemisch-apologetischen Briefwechsel Sand's mit Samuel Gardiner. — Bibliotheca Anti-Trinitariorum sive Catalogus Scriptorum et succincta narratio de vita eorum Auctorum, qui praeterito et hoc seculo vulgo receptum dogma de tribus in unico Deo per omnia aequalibus personis vel impugnarunt vel docuerunt solum Patrem D. N. J. Christi esse illum verum seu altissimum Deum. Opus posthumum Christ. Chr. Sandii. Accedunt alia quaedam Scripta, quorum seriem pagina post praefationem dabit. Quae omnia simul juncta compendium Historiae Ecclesiasticae Unitariorum, qui Sociniani vulgo audiunt, exhibent. Freistadii (Amsterd.) 1684. — Herausgeber ist nach der Vorrede B. W., d. h. Benedict Wiszowaty, des berühmten Andreas Sohn. — Der Catalog der Antitrinitarier enthält manche Namen, die unstreitig nicht hineingehören, so z. B. Capito und mehrere Arminianer, Andere gehören mehr den Anabaptisten als den Antitrinitariern an.

auf der Universität Königsberg ward durch Florian Crusius für den Unitarismus gewonnen [163]). Vergebens bemühte sich sein Bruder Friederich, Geistlicher in Danzig im Verein mit Botsack und anderen Predigern ihn zur reinen Lehre zurückzubringen, und Zwicker musste einige Jahre später (1643) mit Florian Crusius und Ruarus die Stadt verlassen. In der nächstfolgenden Zeit verweilte er theils in dem nahen Straszin, theils reiste er in Polen und Mähren, wo er mit den mährischen Brüdern in ein enges Verhältniss trat. Seit 1657 in den Niederlanden starb er zu Amsterdam im J. 1678. In seinem bekannten Werk Irenicum Irenicorum, welches den Obrigkeiten und geistlichen Häuptern aller Confessionen gewidmet ist, stellt er die gesunde Vernunft, die richtig ausgelegte heil. Schrift und die wahre Tradition, nicht die falsche (wie z. B. die von der gleichwesentlichen Gottheit des Sohnes) als die drei religiösen Grundnormen auf. Die verschiedenen Bekenntnisse betrachtet er als integrirende Bestandtheile der einen allgemeinen christlichen Gesammtkirche, deren jeder ein wahres Moment in sich enthalte. Den Lutheranern und mährischen Brüdern verdanke die Kirche den Beginn der Reformation, den Reformirten den Gebrauch der Vernunft in religiösen Dingen, den Remonstranten die Restitution der christlichen Freiheit, den Griechen die alte Wahrheit, das N. T. und die Schriften der Väter, den Päpstlichen die Anerkennung der guten Werke und die lateinischen Väter, den Socinianern die Schärfe der Kritik, den Mennoniten die Reinheit der Sitten. Diese für jene Zeit ungewöhnliche und grossartige Auffassung der kirchlichen Differenzen legte ihm die Mehrzahl der Zeitgenossen als Indifferentismus aus, und er hatte mehr als einen Strauss darüber zu bestehen [164]).

[163]) Vergl. Hartknoch, Preuss. Kirchenhistorie. 1686. p. 849.

[164]) Vergl. Bock I, 2. p. 1054 ff., wo man auch den langen Titel des Werkes nachlesen möge. Unter seinen Gegnern waren die bedeutendsten Joh. Amos Comenius, Georg Bull, der bekannte Vertheidiger des nicänischen Lehrbegriffs, und Maukisch in Königsberg.

Von geborenen Niederländern finden wir unter den Anhängern des Socinianismus noch im Laufe des siebenzehnten Jahrhunderts die Namen eines Lancelot van Brederode, gegen 1620 seines Assessoramtes am Hof von Holland um arminianischer Ansichten willen entsetzt, später dem Socinianismus ergeben, eines Hermann Montanus, Daniel Brenius, Beide zuerst Remonstranten, dann Socinianer, eines Joh. Hartigveld von Rotterdam, Cornelius Moormann, Adam Boreel — der Letztere indess gleichfalls mehr Eklektiker als Socinianer. Besonders stark sehen wir bei den eigentlich niederländischen Unitariern das practische Element hervortreten, entsprechend dem allgemeinen Charakter ihrer Nation: die Fragen nach dem Verhältniss des Christen zur weltlichen Obrigkeit u. s. w. wurden hier mit Vorliebe behandelt.

Seit dem Ende des siebenzehnten Jahrhunderts verschmolz der Socinianismus der es übrigens in den Niederlanden nie zu einer anerkannt freien Religionsübung gebracht hat, immer mehr und mehr mit den Remonstranten, den laxeren Taufgesinnten, den Collegianten und anderen rationalisirenden Fractionen, um sich mit diesen in der grossen rationalistischen Strömung des achtzehnten Jahrhunderts zu verlieren.

Nach *Preussen*, sowohl dem polnischen als dem brandenburgischen, war der Antitrinitarismus schon früh von Polen aus verbreitet [165]). Paul Alciati hatte zu Danzig, Franz Lismanini zu Königsberg sein Leben beschlossen. In Preussen hielt sich ferner der Italiener Scalichio auf, ein Freund Lelio Sozzini's, und Raphael Ritter ein Engländer verbreitete bei seinem Aufenthalt in Preussen eine Schrift gegen die Gottheit Christi, welche Joh. Wigand einer Widerlegung werth hielt (1575). Nicht lange nachher scheint sich der Unitarismus, wahrscheinlich von Polen aus, auf eine beunruhigende Weise auch in dem brandenburgischen Preussen verbreitet zu haben,

[165]) Vergl. für das Folgende: Hartknoch, Preussische Kirchenhistorie, 1686, an verschiedenen Stellen. — Bock Historia Socinianismi Prussici maximam partem ex documentis msstis. Regiom. 1754.

so dass es im J. 1586 dem Markgrafen Herzog Georg Friederich nöthig erscheinen konnte, ein Mandat gegen Wiedertäufer (dies waren die polnischen Unitarier gleichfalls) Sakramentirer und dergleichen Schwärmereien zu erlassen. Bald darauf (1592) sehen wir in Danzig Matth. Radecke eine bedeutende und einträgliche Stellung aufgeben, um sich dem Socinianismus zuzuwenden, und wenn gleich die Ketzerei im Bereich der Stadt selbst nicht geduldet ward, so konnte man doch nicht hindern, dass sie sich in den nahe gelegenen Orten Buskow und Straszin festsetzte, die wir im Verlauf der bisherigen Darstellung schon öfter zu erwähnen Gelegenheit gehabt haben. In oder bei Danzig zum Theil auch im brandenburgischen Preussen, vorzüglich in Königsberg, hielten sich die Socinianer Christ. Ostorodt, beide Stegmann, Mart. Ruarus, Florian Crusius, Michael Gittichius, der sogenannte Venetianer, Wollzogen, Wiszowaty, Stanisl. Morsztyn, Jerem. Felbinger, beide Sand, Daniel Zwicker und andere Repräsentanten des Unitarismus kürzere oder längere Zeit auf, und thaten wie sie es pflegten das Mögliche für die Verbreitung ihres Glaubens. Die Stadt Danzig erliess 1638 ein Vertreibungsedict gegen mehrere in ihren Mauern weilende Socinianer, einen Mart. Ruarus, Florian Crusius und Andere, welches indess erst nach einigen Jahren zur Ausführung gelangte. Zur selben Zeit (1640) erliess auf den Antrag der preussischen Stände der Churfürst Georg Wilhelm ein Edict gegen die Antitrinitarier, Socinianer und Photinianer, wodurch den Behörden aufgegeben ward, aufs Schärfste über die Verbreitung dergleichen Seelengiftes zu wachen. Aber es hält schwer, die Verbreitung von Ideen durch Polizeimaasregeln zu hemmen. Zudem war die Regierung des grossen Churfürsten — seit 1640 — allem Glaubenszwange abhold. Der Begründer der preussichen Grösse erkannte in den Principien der Intelligenz, der Humanität und Toleranz die Grundpfeiler seiner emporstrebenden Schöpfung: das Festhalten an ihnen hat Preussen gross gemacht; wo es ihnen untreu geworden ist, da hat es eine klägliche Rolle in der Geschichte gespielt.

Wie der grosse Churfürst selbt, so dachte auch sein Statthalter in Preussen, der Fürst Boguslaw Radziwil, ein aufgeklärter und humaner Mann, der es nicht über sich vermochte, die polnischen Vertriebenen, welche auf preussischem Boden Schutz gesucht hatten, von Neuem ins Elend zu jagen. Unter ihnen war Samuel Przypkowski, wohlangesehn beim Fürsten Radziwil wie beim Churfürsten selbst, und unermüdlich für seine Glaubensgenossen thätig. Sie liessen sich hauptsächlich in den Aemtern Lyck Rhein und Johannisburg nieder, doch ohne das Recht Grundbesitz zu erwerben. Bald aber mussten die vertriebenen Socinianer auch hier erfahren, dass Engherzigkeit und Intoleranz nicht blos bei den Katholiken heimisch sind. Dieses Mal waren es die preussischen Stände, welche den Beweis lieferten. Seit dem J. 1661 sehen wir sie auf einer Reihe von Landtagen beständig um die Ausweisung der nach Preussen geflüchteten Socinianer petitioniren und queruliren. Der Regierung blieb oft nichts Anderes übrig als dem Andringen mitunter scheinbar zu willfahren, und ein Ausweisungsdecret zu erlassen, demselben aber practisch keine Folge zu geben. Und die stillschweigende Beharrlichkeit der Regierung in der Nicht-Execution der Glaubensordonnanzen trug endlich über die Engherzigkeit der Stände den Sieg davon: die Socinianer sind nie aus Preussen vertrieben, wenn gleich ihnen auch die freie Religionsübung nicht officiell gestattet werden konnte. Schon 1661 fühlten sich die Stände durch eine in einer Verordnung gegen die Arianer angebrachte Clausel verletzt, welche bestimmt war die Gewissensfreiheit zu wahren [166]), und sie remonstrirten dagegen. Zwei Jahre darauf sah sich die Regierung genöthigt, dem Andringen der Stände so weit nachzugeben, dass ein Edict erlassen ward, in welchem die Ausweisung der Socinianer

[166]) „Dass fleissig darauf Acht gegeben werden soll, dass von den Arianern, Mennonisten und Juden, und von dergleichen Gotteslästerlichen Lehre nichts getrieben noch der hochheilige Name Gottes verunehret werde, *doch wollen wir hiedurch keines Gewissen constringiret haben.*“ Bock a. a. O. p. 60 f.

nach Jahresfrist befohlen ward. Es ward nicht ausgeführt, und die Socinianer konnten im J. 1665 sogar eine Synode in der Nähe von Johannisburg halten, auf der auch siebenbürgische Abgesandte zugegen waren. Neue Beschwerden verursachten dann eine Regierungsverfügung an die Aemter Lyck, Johannisburg und Rhein, worin denselben aufgegeben ward, den Arianern ihre Versammlungen ernstlich zu untersagen. Das drohende Schwert, welches beständig über ihrem Haupt hing, bewog die Socinianer im J. 1666 dem Churfürsten eine Vertheidigungsschrift überreichen zu lassen. Die von Samuel Przypkowski verfasste Apologie vertheidigte in beredter Sprache die Rechte der bedrängten Unschuld [167]). Nach einer kurzen Darlegung und Vertheidigung des socinianischen Glaubensbekenntnisses erklärt sich die Apologie gegen die Berechtigung der weltlichen Gewalt, die Gewissensfreiheit zu beeinträchtigen. „Aber wenn auch selbst durch die Gestattung der Gewissensfreiheit die Gefahr entstände, dass Einfältige verführt oder Aegernisse gegeben würden, (was vorher verneint ist) wäre nun deshalb die Gewissensfreiheit zu verletzen oder gegen die Andersgläubigen zu wüthen? Für ein solches Uebel giebt es bessere Heilmittel. Oeffentlichem Scandal zwar ist die Obrigkeit zu begegnen berechtigt und verpflichtet, — — aber auf die Gesinnung und das Gewissen der Sterblichen erstreckt sich das Recht und die Gewalt der Obrigkeit nicht. Diese Ernte hat Gott sich vorbehalten; daran wie an eine fremde und geweihte die Sichel zu legen, ist kein Recht. Die Obrigkeit ist zwar Defensor und Patron der Kirche: aber nur gegen ihr etwa angethane Gewalt, nicht gegen die Entstehung von Irrthümern. Denn sie ist von Gott mit leiblichen Waffen gewaffnet, wodurch der materiellen Gewalt begegnet werden kann; aber zur Bekämpfung des Irrthums sind sie von keinem Nutzen. Andere sind es, die für die Aus-

[167]) Apologia afflictae innocentiae ad Serenissimum Electorem Brandenburgicum et Supremum Ducatus Prussiae Principem. Bock a. a. O. p. 63 f.

rottung des Irrthums von Gott bewaffnet sind, aber mit geistigen Waffen, der Lehre und des Worts Gottes, die Geistlichen und Lehrer der Kirche.“ — Aber ist nicht etwa die Duldung der Ketzer den Rechten des Landes zuwider? wird nicht die politische Freiheit dadurch beeinträchtigt? „Aber die Erhaltung der Gewissensfreiheit kann die politische Freiheit nicht im Entferntesten gefährden; vielmehr kann sie nur dazu dienen sie zu befestigen und zu erhalten. *Denn ist die Gewissensfreiheit gefallen, wo wird die politische Freiheit bleiben?* An ihre Stelle tritt die Sclaverei, die Unterdrückung der Unschuldigen, die Inquisition der präsumtiv Schuldigen, jene hispanische Pest, selbst von knechtischen Völkern gefürchtet und verabscheut.“ Zuletzt entwirft die Apologie eine Schilderung der bedrängten Lage der verbannten Flüchtlinge, deren Bitten abzuweisen nicht nur Inhumanität, sondern selbst Grausamkeit wäre, und wendet sich mit dem festen Vertrauen an den Fürsten, dass er sie nicht von Neuem in das Elend hinausstossen werde. Nicht lange nach der Apologie übergaben sie auch dem Churfürsten ein kurzes Glaubensbekenntniss, fast nur aus Schriftstellen zusammengesetzt, und daher für die Darstellung des socinianischen Lehrbegriffs von wenig Bedeutung [168]). Es ist dasselbe Glaubensbekenntniss, welches 1716 von Sam. Crell ins Deutsche übersetzt ward, und zugleich das Hauptbekenntniss der siebenbürgischen Unitarier. Abfassungszeit und Verfasser sind unbekannt.

Die preussischen Socinianer erlangten durch diese Bemühungen wenigstens, dass die Regierung fortfuhr ihre Anwesenheit in Preussen stillschweigend zu dulden. Aber schon 1670 war ein neuer Sturm im Anzuge: von Neuem bewirkten die Stände ein Rescript, welches den Vertriebenen die nahe

[168]) Confessio Fidei Exulum Christi qui ab ejus sanctissimo nomine Christiani tantum appellari amant. Ab iisdem dum haereseos inculpantur Serenissimo ac Potentissimo Electori Brandenburgico dedicata. Bock p. 71 ff.

Ausweisung in Aussicht stellte. Von Neuem kamen sie mit einer Supplicationsschrift bei dem Churfürsten ein, und dieser obwohl er die ergangene Verordnung nicht geradezu aufhob, liess doch den Ständen Vorstellungen machen und „den Inhalt dieser wehmüthigen Supplication“ vorhalten, „ob sie etwa auf andere Gedanken kommen möchten.“ Zugleich intercedirte diesmal der König von Polen, Michael Korybuth, wohl dazu bestimmt durch die mannichfachen Connexionen der Socinianer in Polen, für sie nicht nur beim Churfürsten selbst, sondern auch beim Herzog von Croy, dem damaligen Statthalter von Preussen, so wie bei den angesehensten ständischen Beamten. So gewichtige Fürsprache wirkte wenigstens eine Zeitlang. Aber schon 1679 sehen wir das alte Spiel wieder beginnen: abermals beklagten sich die Stände und verlangten Ausführung der Mandate wider die Arianer, abermals erging ein gegen sie gerichtetes Rescript und — ward nicht ausgeführt. Später wiederholten sich ähnliche Vorgänge noch öfter, so besonders in den Jahren 1721 und 1729 unter dem König Friedrich Wilhelm I. Was man den Socinianern zum Vorwurf machte, erhellt am Besten aus den Beschwerden, welche ein Geistlicher des Amts Johannisburg dem Consistorium einreichte. Es wird darin hervorgehoben, dass die Socinianer der Gemeinde Andreaswalde, die doch auf königl. Befehl bereits 1721 wegen ihrer öffentlichen Zusammenkünfte zur Rede gesetzt, dieselbe doch nicht abgestellt, sondern vielmehr ein eigenes Haus zu ihrem Gottesdienst erbauet, dass sie einen ordentlich vocirten mit 80 Gulden salarirten Prediger so wie einen eigenen Schullehrer unterhalte, dass sie nicht in die evangelische Kirche gehen, wohin sie eingepfarrt sind, sondern am Mittwoch, Freitag und Sonntag eigenen Gottesdienst halten, der auch von Nicht-Socinianern der Umgegend besucht werde, dass sie ihre Leichen öffentlich und mit Feierlichkeiten beerdigen, ihre geborenen Kinder dem evangelischen Pfarrer nicht angeben, auch wegen der Copulation sich nicht melden, dass sie überhaupt verfahren, als hätten sie eine privilegirte Kirche und Gemeinde. Daneben

wird darauf aufmerksam gemacht, zu wie grosser Verführung es den lutherischen einfältigen Leuten gereichen könne, wenn solche in den Häusern der Socinianer dienen, und endlich damit geschlossen, dass die lutherischen Einwohner in Andreaswalde von ihnen Hunds-Geschlecht und heidnisch Geschlecht gescholten würden. — Da sich indess bei der angeordneten Untersuchung nichts wesentlich Aggravirendes herausstellte, da es sich ergab, dass sich die Zahl der Socinianer durch Uebertritt zum lutherischen Bekenntniss vermindere, dass sie im Uebrigen ein ruhiges und stilles Leben führten, so hatte es bei einer Einschärfung des Verbots des öffentlichen Gottesdienstes und einigen anderen beschränkenden Verfügungen sein Bewenden, die indess auch nicht in ihrer ganzen Strenge aufrecht erhalten wurden. —

Die Zahl der Socinianer in Preussen war nicht bedeutend: die Gemeinde zu Andreaswalde, die bedeutendste, welche der Socinianismus in Preussen hatte, bestand 1730 aus nur 11 Familien, welche einen eigenen Geistlichen und Schullehrer nur kümmerlich besoldeten. Sie übten den Gottesdienst und die Sittenzucht nach der Weise der Väter, und Bock, zu dessen Zeiten sie noch existirten, hatte noch Gelegenheit, ihre Verhältnisse aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Die literarische Bedeutung des preussischen Socinianismus ist mit dem holländischen verglichen, gleich Null gewesen. Die Schuld lag unstreitig an dem beständig gedrückten Zustande, den ärmlichen Verhältnissen und der von aller Cultur und Bildung abgeschnittenen Lage der socinianischen Ansiedelung. Zudem ging wer irgendwie wissenschaftliches Interesse hatte, nach Holland, so dass nur die weniger Gebildeten in Preussen blieben. Eigentliche Gemeinden mit angestellten Geistlichen und Schullehrern gab es nur zu Rutow und Andreaswalde, zweien Dörfern im Oletzkoer Kreise. Die Erstere ging indess nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts allmälig ein; die Andere dagegen erhielt im J. 1776 von Friedrich II. die Erlaubniss, ihr Bethaus in eine eigentliche Kirche zu verwandeln. Doch blieb sie verbunden, die Stol-

gebühren an die benachbarte Kirche zu Dreygallen abzutragen, auch, hier die Sterbefälle und Copulationen anzuzeigen. Aber im Anfange dieses Jahrhunderts ging auch die Gemeinde von Andreaswalde ein, ihre Theilnehmer gingen allmälig meist zur evangelischen Kirche über, und 1838 gab es in Preussen nur noch zwei alte Männer, die letzten Repräsentanten des Socinianismus in Preussen, Morsztyn und Schlichting, zwei Namen, welche in der früheren Geschichte des Socinianismus rühmlich bekannt sind.

Wir haben nunmehr die Länder zu betrachten, wo der Unitarismus noch jetzt als eine eigene kirchliche Gemeinschaft existirt.

Voran steht hier *Siebenbürgen*, wo sich zwischen dem noch gegenwärtig bestehenden Unitarismus und dem älteren Socinianismus nachweisbar der engste Zusammenhang und die meiste Verwandschaft findet [169]). Schon früher haben wir Gelegenheit gehabt, die Entstehung des Unitarismus in Siebenbürgen, seine Erstarkung unter Biandrata's Protection, und den Ausbruch der Spaltung zwischen den Anbetenden und Nicht-Anbetenden auf Davidis Veranlassung zu erwähnen. Die Anbetenden von der Regierung begünstigt, erlangten die Obergewalt. Davidis Nachfolger der Superintendent Demetrius Hunyadi stellte den seit einiger Zeit unterlassenen Gebrauch der Taufe und des Abendmahls wieder her, und verfasste im

[169]) Vergl. für das Folgende: Petri Bod de Felsö-Tsernaton, Historia Unitariorum in Transylvania etc. Lugd. Bat. 1776. — Von dem Zustande der Socinianer in dem heutigen Grossfürstenthum Siebenbürgen älterer und neuerer Zeit, bei Walch, Neueste Religionsgeschichte. Bd. V. p. 175 ff. — Fortgesetzte Nachricht von dem Zustande der Unitarier in dem heutigen Siebenbürgen, ebendas. Bd. VII. p. 347 ff. 467 ff. — Jetziger Zustand der Unitarier in Siebenbürgen, in den Religionsannalen von Henke, I. p. 283 ff. — Kurze Darstellung des eigenthümlichen Lehrbegriffs der Unitarier in Siebenbürgen von Rosenmüller in dem Archiv für alte und neue Kirchengeschichte von Stäudlin und Tzschirner, I. p. 83 ff. — Wiggers, Kirchliche Statistik, II. p. 129 ff.

J. 1579 ein Glaubensbekenntniss, in welchem die Anrufung und Verehrung Christi ausdrücklich sanctionirt ward. Doch begünstigte Georg Enjedin, der dritte Superintendent der siebenbürgischen Unitarier († 1597) die Partei der Nicht-Anbetenden [178]). Sie hatte unter dem Fürsten Gabriel Bethlen gegen 1618 auf so beunruhigende Weise zugenommen, dass eine Verordnung von 1579 gegen sie erneuert werden musste. Bethlen's anderweitige Beschäftigungen und die Gunst mächtiger Magnaten verhinderten indess die Ausführung, und erst Georg Rakotzy trat ihnen mit Strenge entgegen. In einem Glaubensbekenntniss, welches der unitarische Superintendent Daniel Beke auf der Generalsynode zu Dees übergab, ward die Anrufung und Anbetung Christi „nächst dem Vater, auf dessen Befehl und nach der Regel der Apostel" von Neuem ausdrücklich anerkannt. Die vornehmen Anhänger der nicht-anbetenden Partei wandten sich meist dem reformirten Bekenntniss der Confession des Fürsten zu, und ihnen folgten nicht Wenige aus den niederen Classen. Seit dieser Zeit schwand diese Fraction immer mehr und mehr zusammen und in der zweiten Hälfte des 18ten Jahrhunderts war bereits keine Spur mehr von ihr vorhanden. Die Regierung des streng reformirten Rakotzy war überhaupt für den siebenbürgischen Unitarismus nicht günstig. Wenn gleich die Hauptpartei der Anbetenden in ihren wesentlichen Rechten nicht gerade beeinträchtigt ward, so zog doch die Einwirkung des Hofes allmälig die angesehensten Magnaten zum reformirten Bekenntniss hinüber. Zwar erhielten die siebenbürgischen Unitarier durch die ausgewanderten Polen, wovon die Mehrzahl sich nach Siebenbürgen wandte, eine nicht unbedeutende Verstärkung: aber es konnte dadurch der Einfluss, den sie früher in den höheren Regionen gehabt hatten, nicht ersetzt

[178]) Enjedin hat unter den unitarischen Schriftstellern einen nicht unberühmten Namen; sein Hauptwerk sind Explicationes locorum V. et N. Testamenti ex quibus Trinitatis dogma stabiliri solet, vergl. Bock I, 1. p. 324 ff.

werden. Die Polen, welche nach dem Verlust des Wenigen, was sie aus der Verfolgung des Vaterlandes gerettet hatten, auch von dem Nöthigsten entblösst in Siebenbürgen angekommen waren, wurden hier von ihren Glaubensgenossen mit der aufopferndsten Liebe aufgenommen und untergebracht. Die siebenbürgischen Unitarier standen mit den polnischen im Wesentlichen auf demselben doctrinellen Standpunct; dass sie den Namen der Socinianer abwiesen, geschah nicht deshalb, weil ihre Lehre eine wesentlich andere gewesen wäre. Auch war ihnen der Protest gegen den Namen der Socinianer mit den Polen gemein, und sie lehnten ihn nur deshalb ab, weil in einer solchen Bezeichnung eine unzulässige Zurückführung ihres Glaubens auf einen Menschen zu liegen schien.

Seit Siebenbürgen an das österreichische Kaiserhaus gekommen war, begann hier trotz aller feierlich verbrieften und beschworenen Rechte wie die Beeinträchtigung des Protestantismus überhaupt, so insbesondere die Bedrückung des Unitarismus. Das Jesuitenregiment unter Carl VI. wusste es dahin zu bringen, dass im J. 1716 den Unitariern die grosse Kirche zu Klausenburg, die ihnen 1570 durch Johann II. Zapolya eingeräumt war, nebst dem Collegio und ihrer Buchdruckerei auf Befehl des Kaisers mit Gewalt entrissen ward. Gleicherweise musste der Superintendent die Hauptkirche und das Collegium zu Weissenburg räumen. Obwohl bei dieser Gelegenheit den Unitariern die Religionsfreiheit nicht genommen ward, was auch ohne die schreiendste Rechtsverletzung nicht geschehen konnte, so waren sie doch seit dieser Zeit vielfachen Bedrückungen und Vexationen ausgesetzt. Erst unter Joseph II. dem grossen Herold der Toleranz und Aufklärung erlangten sie die vollkommne Sicherheit ihrer alten so oft und feierlich verbrieften Freiheiten und Rechte wieder. Nur das Recht, den Zehnten zu fordern, welches dem gesammten protestantischen Klerus im J. 1784 im vollkommensten Umfange durch Joseph II. gesichert ward, ist dem unitarischen Stadtpfarrer von Klausenburg nicht zuerkannt, obwohl der evangelische es geniesst, und vergebens war das

unitarische Consistorium im J. 1791 auf dem Landtage seine guten und diplomatisch gesicherten Rechte geltend zu machen bemüht.

Fortan ward es den Unitariern auch wieder gestattet, ihre Bekenntnissschriften, so wie ihre Lehr- und Gebetbücher drucken zu lassen, und so erschien gleich damals ein Abdruck ihrer alten Confession, derselben welche die preussischen Unitarier dem grossen Churfürsten überreichten [171]). Einige Jahre darauf (1787) erschien unter landesherrlicher Erlaubniss zu Klausenburg eine Darstellung des unitarischen Lehrbegriffs, verfasst von Georg Markos, Professor der Theologie an dem unitarischen Collegium zu Klausenburg und erstem Prediger der Gemeinde daselbst [172]). Das Werk sollte nicht nur als Compendium für die studirenden Theologen dienen, sondern machte auch darauf Anspruch, gegen die mannichfachen Ver-

[171]) Siehe oben. — Bei den Siebenbürgen hat die Confession den Titel: Confessio Fidei Christianae secundum Unitarios inter quatuor in Transylvania religiones receptas numerata, fundamentalibus Patriae istius Legibus, Diplomatibus, variisque Rescriptis Caesareis, verbis Regiis, Capitulationibus Principum approbata confirmata. In den Anmerkungen werden sodann die betreffenden Gesetze, Rescripte und Capitulationen näher angeführt. — Die Confession ist mitgetheilt von Le Bret, in seinem Magazin zum Gebrauch der Staaten: und Kirchengeschichte, Thl. IV. p. 611 ff., und bei Walch a. a. O. Bd. VII. p. 354 ff. — Bei Henke a. a. O. wird nur der Text des Bekenntnisses ohne die Ueberschrift, ohne die biblischen Stellen und ohne den Schluss mitgetheilt.

[172]) Summa universae Theologiae Christianae secundum Unitarios in usum auditorum Theologiae concinnata et edita. Claudiopoli. 1787. — Nach einem Prooemium über die heil. Schrift als Norm der Theologie, enthält der erste und zweite Theil (De autore foederis, sive de Deo und De mediatore novi foederis Jesu Christo), die eigentliche Dogmatik, der dritte Theil die christliche Ethik (De Ethica Christiana seu de conditionibus Religionis Christianae) der vierte endlich die kirchliche Politik (De membris Religionis Christianae seu de Ecclesia J. Christi. D. N.) — Wir werden bei der Darstellung des Lehrbegriffs öfter Gelegenheit haben, die Summa zu berücksichtigen.

dächtigungen und Entstellungen des unitarischen Lehrbegriffs eine authentische Darstellung desselben zu sein. Man würde indess irren, wenn man dies Werk für eine schlechthin zuverlässige Erkenntnissquelle des socinianischen Systems ausgeben wollte, wie es z. B. in dem Aufsatz bei Henke geschieht. Die Summa von 1787 verhält sich zu dem eigentlich socinianischen älteren Lehrbegriff, wie ein supranaturalistisches Compendium der Dogmatik aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts zu den classischen Werken eines Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin und der älteren protestantischen Theologen überhaupt. Die Grundlage des älteren socinianischen Lehrbegriffs sehen wir hier mit mannichfachen Elementen der Zeitbildung überbaut; dabei herrscht im Ganzen das Bestreben, die Schärfen des älteren Lehrbegriffs durch eine vorzugsweise biblische Ausdrucksweise zu mildern und zu verdecken. Dagegen hat der Verfasser des erwähnten Aufsatzes Recht, wenn er bemerkt, dass viele protestantische Theologen, die den Socinianismus nur vom Hörensagen kannten, sich höchlich wundern würden, wenn sie sähen, wie dies System doch so manche Dogmen enthalte, die sie selbst längst für unfruchtbar und unbiblisch anzusehen gelernt haben. In der That hatte der deutsche Protestantismus zu Anfang dieses Jahrhunderts, als jenes Werk in Deutschland bekannter zu werden anfing, wenigstens in seiner damals herrschenden rationalistischen Fraction jenen Standpunct bereits als einen überwundenen hinter sich, und als man um jene Zeit dazu kam, sich genauer wieder mit dem von Alters wegen seiner Heterodoxie berüchtigten Socinianismus zu befassen, so musste man sich mit Recht wundern, dass derselbe in vieler Beziehung so erstaunlich orthodox sei.

Die Zahl der Unitarier in Siebenbürgen, welche dort eine gesetzlich anerkannte Confession bilden, belief sich 1789 auf 32,000, meist Ungarn und Szekler, gegenwärtig auf etwa 40,000, welche in 104 Pfarrbezirken mit 120 Geistlichen vertheilt sind [173]). Ihre Hauptgemeinde zugleich die Residenz

[173]) Vergl. Wiggers a. a. O.

des Superintendenten ist zu Klausenburg, wo vorzüglich auf Betrieb des verdienten Superintendenten Stephan Lazar im J. 1796 eine neue grosse mit einem Thurm und drei Glocken versehene Kirche gebaut ward. Zu Klausenburg ist ferner das unitarische Collegium, eine der ausgezeichnesten Lehranstalten des Landes, in welchem mehrere Hundert Schüler Unterricht finden. Die pecuniäre Lage dieser Anstalt ward wesentlich verbessert, seit im J. 1793 Suki ein reicher ungarischer Edelmann von unitarischer Confession bei seinem Tode dem Collegium 60,000 Gulden vermachte, von deren Ertrage die sämmtlichen Gehalte verbessert wurden. Die Verfassung der siebenbürgischen Unitarier ist aus consistorialen und presbyterialen Elementen zusammengetetzt. Sie stehen unter einem von ihnen gewählten Superintendenten und einem Ober-Consistorium zu Klausenburg. Dem Superintendenten zur Seite stehen ein Generalnotar und ein Generalorator, welche Stellen gewöhnlich von Professoren der Theologie an dem unitarischen Collegium zu Klausenburg bekleidet werden. Unter ihm und dem Ober-Consistorium stehen die acht Archidiaconate oder Diöcesen, an ihrer Spitze ein Archidiaconus oder Senior, ein Notar und zwei weltliche adliche Kirchencuratoren. Diese bilden in geistlichen oder geistlich-weltlichen Angelegenheiten die erste Instanz, das aus weltlichen und geistlichen Beisitzern zusammengesetzte Ober-Consistorium die zweite [174]).

Der siebenbürgische Unitarismus zeichnet sich durch ein besonders für jene Gegenden sehr anerkennungswerthes Streben nach Bildung und Wissenschaftlichkeit aus; aber die Rolle eines *Führers* auf der Bahn des geistigen Fortschritts, welche der ältere Socinianismus gespielt hat, ist längst von ihm aufgegeben.

In *England* finden wir schon um die Mitte des Reformationsjahrhunderts ziemlich entschiedene Spuren des Unitarismus [175]). Dass er unter Heinrich VIII. nicht wagen durfte

[174]) Wiggers a. a. O. p. 135.

[175]) Vergl. für das Folgende: Alberti Briefe betreffend den aller-

hervorzutreten, darf nicht befremden; aber auch unter seinen Nachfolgern waren der englischen Kirche noch zu viele katholische Sympathien geblieben, als dass die arianische Ketzerei auf Duldung hatte rechnen dürfen. Bis in das siebenzehnte Jahrhundert hinein sah man in England die Brandstätten rauchen, wo die Antitrinitarier dem athanasianischen Glaubensbekenntniss zum Opfer fielen. Ein Priester John Ashton des Arianismus anngeklagt rettete um das J. 1548 nur durch feierlichen Widerruf zu Lambeth vor dem Erzbischof von Canterbury sein Leben. Wenige Jahre nachher bestiegen zwei Männer um des Arianismus willen — das war damals die allgemeine Bezeichnung des Antitrinitarismus — den Scheiterhaufen, nach dem Urtheil der Ketzerrichter, „zur Ehre Jesu Christi." Selbst ein Weib Johanna Bocher liess Cranmer um gleicher Ursache willen den Flammentod sterben. Der junge König unterzeichnete das Todesurtheil mit Thränen in den Augen, und überliess Cranmer, wie er es vor Gott verantworten möge. Die blutige Maria hat an ihm das Amt der rächenden Nemesis übernommen; sie fand sich nicht veranlasst zwischen Antitri-

neuesten Zustand der Religion und der Wissenschaften in Grossbritannien. Hannover 1752. Thl. III. p. 654 ff. — Der Zustand des Staats, der Religion, der Gelehrsamkeit und der Kunst in Grossbritannien gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts von Wendeborn, Prediger in London. 1785. Thl. III. p. 271 ff. — Nachricht von den Unitariern in Grossbritannien, bei Planck, Neueste Religionsgeschichte, I. p. 435 ff. — Schröckh, Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation fortgesetzt von Tzschirner. Thl. IX. p. 464 ff. — Unitariorum in Anglia fidei, historiae status praesentis brevis exporitio, in Wachler's Neuen Theologischen Annalen. 1822. Theologische Nachrichten, p. 10 ff. Dieser Bericht ist durch die Gesellschaft des Unitarierfonds veröffentlicht. — Abschnitt über den Modern Unitarianism in: An analytical and comparative view of all religions now exstant among mankind: with their internal diversities of creed and profession, by Josiah Conder. Lond. 1838, ein Werk, aus dem ich einige Notizen über den heutigen Zustand des Unitarismus in England der Güte des Herrn Dr. Chlebus in Berlin verdanke. — Endlich Wiggers Kirchliche Statistik, II. p. 329 ff.

nitariern und Protestanten zu unterscheiden. Unter ihrer Nachfolgerin, der königlichen Jungfrau, gehörte die Verbannung von Ketzern gleichfalls nicht zu den ungewöhnlichen Ereignissen, und unter Jacob I. werden zwei Engländer Legate und Wigtman und ein Spanier ausdrücklich genannt, als um des Unitarismus willen mit dem Flammentode bestraft (gegen 1611). Durch solche energische Mittel suchte man die drohende Gefahr der Häresie nach Kräften abzuwenden, welche nach gleichzeitigen Berichten um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts sich so rasch zu verbreiten begann, dass die Zionswächter in der bischöflichen Kirche bereits den ernstlichsten Befürchtungen Raum gaben. Während indess der Unitarismus bis in die erste Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts mehr nur sporadisch und vereinzelt aufgetreten war, so erhielt er nunmehr durch die Einwirkung des Socinianismus eine weit bestimmtere Färbung und concretere Gestaltung. Die polnischen Socinianer übersandten wie bereits früher erwähnt dem König Jacob I. die lateinische Uebersetzung ihres Catechismus, und obschon sie bei dem königlichen Theologen eine ziemlich schlechte Aufnahme fand, so ist es doch eine Thatsache, dass seit dieser Zeit socinianische Schriften trotz des strengen Verbotes in England mehr und mehr verbreitet wurden. Holland, wo damals der Socinianismus in Blüthe stand, bildete durch seine vielfachen Beziehungen zu Grossbritannien eine bequeme Uebergangsbrücke für die unitarischen Doctrinen. In diese Zeit fällt John Biddele's Leben, des bekanntesten der älteren englischen Unitarier [176]). Geboren im J. 1615 hatte er zu Oxford studirt und verwaltete seit 1641 das Amt eines Lehrers der Freischule in der Stadt Gloucester. Schon früh scheint er theils durch eignes Nachdenken, theils durch die Lectüre socinianischer Schriften zu

[176]) Sein Leben ist beschrieben von Joshua Toulmin, gleichfalls Antitrinitarier, Lond. 1789; eine deutsche Uebersetzung davon in Henke's Magazin für Religionsphilosophie Exegese und Kirchengeschichte. Bd. I. St. 2. p. 235 ff. — Chaufepié Dictionn. Art. Biddle.

der Ueberzeugung gelangt zu sein, dass die orthodoxe Dreieinigkeitslehre in der Schrift keinen Grund habe. Dass ihm die socinianische Literatur geläufig war, erkennt man schon daraus, dass er Przypkowski's Leben, Socin's und andere socinianische Schriften ins Englische übersetzte. Schon sein erster Angriff auf die Dreieinigkeitslehre, eine Schrift betitelt: Zwölf Argumente, verwickelte ihn in eine Untersuchung; aber noch fehlte ihm der Muth des Bekenntnisses und er rettete sich durch eine orthodoxe Erklärung. Bald aber wegen eines Manuscripts gegen die Gottheit des heil. Geistes von Neuem denuncirt legte Biddle alle Verstellung ab, uud trat durch sein Glaubensbekenntniss über die heil. Dreieinigkeit (1646) und durch seine Zwölf Beweise gegen die Gottheit des heil. Geistes offen in die Reihe der Unitarier über, wenn gleich er sich von den Socinianern dadurch unterschied, dass er die Persönlichkeit des heil. Geistes festhielt. Die letztere Schrift, augenblicklich confiscirt, ward durch Henkershand verbrannt. In Biddle's Leben wechseln nun seit 1645 Gefangenschaft und Freilassung bis zu seinem Ende ab. Im J. 1648 erliess auf Veranlassung des geistlichen Gerichtshofes von Westminster das Parlament ein Gesetz, wonach die Leugnung der wesentlichen Gottheit Christi mit dem Tode bestraft werden sollte. Wäre das Gesetz in seiner Strenge vollzogen, so hätte ihm Biddle schon damals zum Opfer fallen müssen. Aber die übergrosse Strenge des Edicts verhinderte seine Vollziehung. Eine Reihe von Personen, die man zu schonen Ursache hatte, hätte davon getroffen werden müssen. Aber aus der Gefangenschaft ward Biddle erst unter Cromwell's Regiment befreit. Der Protector, aller Glaubensverfolgung abgeneigt, wo sie nicht durch politische Gründe geboten ward, förderte wo er konnte die Toleranz, und das Parlament folgte ihm. Aber Biddle reizte seine orthodoxen Gegner immer von Neuem; nicht nur dass er während der damaligen anarchischen Zustände der Kirche in London eine eigene kleine Genossenschaft von Anhängern — Biddlianern — um sich versammelte, er gab auch zwei Catechismen

(einen für Kinder) heraus, in denen er den unitarischen Lehrbegriff in populärer Weise entwickelte. Mehrfachen Gefangenschaften unter Cromwell war er bereits glücklich entgangen, da ward er 1655 von Neuem ergriffen und auf Leib und Leben angeklagt. Cromwell befand sich bei dieser Angelegenheit in der unangenehmen Lage Gregor's VII. in der Berengar'schen Affaire; er für seine Person hätte den Beklagten gern ganz frei gegeben; aber die Gegenpartei war mächtig genug, als dass er nicht hätte Bedenken tragen sollen, sie offen zu beleidigen. So wählte er einen Mittelweg, und Biddle ging nach der Insel Scilly in die Verbannung. Doch nach einem dreijährigen Exil, als der Sturm gegen ihn ausgetobt hatte, ward die Verbannung aufgehoben und Biddle kehrte nach London zurück. Als nach des Protectors Tode die Episkopalen wieder zur Macht gelangten, dem Unitarier nicht minder feindlich als die Presbyterianer, ward Biddle mit mehreren seiner Anhänger von Neuem eingekerkert, und diesmal erlöste ihn nur der Tod aus den Ketten (1662). Unter seinen Anhängern wird besonders Thomas Firmin genannt, Tillotson's Freund, vielfach gerühmt als ein Wohlthäter der Dürftigen und für die Verbreitung des Socinianismus mit Aufopferung thätig. Die polnischen Vertriebenen erfreuten sich seiner besonderen Theilnahme und Unterstützung. Doch hat er wie überhaupt die damaligen Unitarier die anglikanische Kirche nicht durch ein förmliches Ausscheiden verlassen.

Als im J. 1689 durch die Toleranzacte die Wohlthat der Duldung auch auf die Dissenters übertragen ward, wurden die Unitarier — neben den Papisten — davon ausgeschlossen. Die Jahre 1697 und 1711 brachten einige Strafgesetze gegen sie, und unter Georg I. ward 1721 eine Verfügung erlassen, kraft deren die Unitarier nicht nur von der englischen Kirche ausgeschlossen, sondern auch aller Würden für unfähig erklärt, und, falls sie sich halsstarrig erwiesen, mit Gefangenschaft bestraft werden sollten. Aber dergleichen Verordnungen konnten bereits nicht mehr ausgeführt werden. Seit der Mitte

des siebenzehnten Jahrhunderts hatte der Deismus in England seine Laufbahn begonnen, und unter den fünf Cardinalwahrheiten, in denen Herbert und im Wesentlichen übereinstimmend auch die späteren Deisten, den Kern der Religion finden [177]), befand sich die Dreieinigkeitslehre nicht. Vermöge ihres Gegensatzes gegen alles Uebervernünftige, Mysteriöse in der Religion waren die Deisten schon von selbst Gegner des Dogmas von der Trinität, wenn gleich sie ihre Angriffe weniger dagegen, als gegen die allgemeinen Grundlagen der älteren Dogmatik die Begriffe Offenbarung, Wunder, Inspiration u. s. w., so wie gegen die herkömmliche Auffassung der evangelischen Geschichte gerichtet haben. Die Einflüsse des Deismus waren unberechenbar, und wo seine Principien sich nicht nach ihrer vollen Energie geltend machten, da manifestirte sich doch wenigstens ein dogmatischer Indifferentismus und Latitudinarismus, welcher mit arminianischen und socinianischen Elementen versetzt seit dem Ende des siebenzehnten Jahrhunderts in einem grossen Theil der englischen Kirche herrschte. Der Unitarismus, bald als Arianismus bald als Socinianismus, zählte unter Geistlichen und Laien die zahlreichsten und angesehensten Anhänger. Anfangs machte man noch den Versuch, die bestehenden Gesetze gegen sie geltend zu machen. So ward Thomas Emlyn geboren 1663, seit 1691 presbyterianischer Prediger zu Dublin, als geistlicher Redner berühmt, wegen einer christologischen Untersuchung, in der er die Kirchenlehre von der Person Christi als unschriftmässig aufzuzeigen bemüht war, gefänglich eingezogen, seines Amtes entsetzt und zu einer beträchtlichen Geldbusse verurtheilt. Nach einer zweijährigen Gefangenschaft ging er nach London, wo sich unter der schweigenden Connivenz der Regierung eine kleine Gemeinde um ihn sammelte, doch ohne längere Dauer.

[177]) 1. Dasein eines höchsten Wesens. 2. Pflicht der Verehrung desselben. 3. Tugend und Frömmigkeit sind die Haupttheile der Gottesverehrung. 4. Verpflichtung die Sünden zu bereuen und von ihnen zu lassen. 5. Vergeltung theils in diesem theils in jenem Leben. — Vergl. Lechler, Geschichte des Engl. Deismus, p. 42.

Er starb im J. 1741 als Mensch und Gelehrter geachtet. Ausser der angeführten Schrift hat er in verschiedenen Werken den Socinianismus vertheidigt und durch seine Gelehrsamkeit und die Schärfe seines Urtheils nicht wenig zur Verbreitung des Socinianismus in England beigetragen. Die socinianische Auffassung der Dreieinigkeit verdrängte allmälig den arianischen Subordinatianismus eines Will. Whiston, Samuel Clarke, Dan. Whitby und Harwood. Während ein Burnet, Tillotson, Leslie, Bull und Scherlock den kirchlichen Lehrbegriff vertheidigten, begünstigten ein Newton, Locke, Foster, Sykes und Taylor bald mehr bald weniger offen den Socinianismus und der durch seine Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte berühmte Nathanael Lardner nahm in seinem Briefe über den Logos entschieden die Partei des Socinianismus [178]). Lardner bekämpft hier mit exegetischen und Vernunft-Gründen nicht minder die arianische als die orthodoxe Vorstellung, und erklärt sie für sehr seltsam und der Vernunft zuwider. So hatte der Socinianismus oder wenigstens Unitarismus in der gelehrten theologischen Welt seine Vertreter. Er hatte in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts bereits tiefe Wurzel geschlagen unter einem grossen Theil der protestantischen Geistlichkeit Englands. Doch dachte man mehr als man aussprach [179]), und wo unitarische Schriften

[178]) A letter writte in the year 1730 concerning the question, wheter the Logos supplied the place of a human Soul in the person of Jesus Christ; to which are added two postscripts: the first containing an explication of those words, the Spirit, the holy Spirit, the Spirit of God, as used in Scriptures. The second containing remarcks upon the third part of the late Bishop of Clogher's vindication of the histories of the Old and New Testament. Lond. 1759. — In deutscher Uebersetzung mitgetheilt in Britisches Magazin. Bd. III. St. 4. Halle. 1771. — Vergl. auch Harwood, Abhandlung über den Socinianismus. Aus dem Engl. Leipz. 1773. p. 36. 47.

[179]) Wendeborn p. 285: „Die Geistlichen von der herrschenden Kirche, welche diese Denkungsart angenommen, lassen es sich nicht merken, damit sie nicht in Ungelegenheit oder gar ums Brod kommen."

und Aeusserungen ungestraft durchgingen, insbesondere bei Geistlichen und Theologen, da geschah es nur, weil die alten Gesetze, welche noch immer bestanden, nicht mehr ausgeübt wurden.

Zum wirklichen Bruch mit den gesetzlich anerkannten Denominationen gelangte der Unitarismus erst in den siebenziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. Theophilus Lindsey, ein Mann der durch Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit in allgemeinster Anerkennung stand, legte im J. 1773 ein einträgliches Pfarramt zu Carterik in Yorkshire freiwillig nieder, weil nach seiner Ueberzeugung die 39 Artikel vieles Unwahre enthielten. Er erklärte zugleich, die Liturgie der bischöflichen Kirche, besonders das athanasianische Glaubensbekenntniss nicht mehr ablesen zu können, ohne sich eine Beleidigung des einzigen wahren Gottes schuldig zu machen. Lindsey ging nach London und begann seit 1774 in seinem Hause einen eigenen unitarischen Gottesdienst. Die allgemeine Achtung in welcher er schon früher gestanden, das Aufsehn hervorgerufen durch den eclatanten Schritt den er gethan, dazu die längst vorhandenen unitarischen Sympathien unter den Gebildeteren verschaffte seiner Gemeinde alsbald einen solchen Anwachs, dass im J. 1778 in Essex Street eine eigene Capelle und ein Pfarrhaus für Lindsey erbaut werden konnte. Fortan bestand der Unitarismus in England als eigene kirchliche Gemeinschaft, wenn auch vor der Hand noch nicht gesetzlich anerkannt. Lindsey's Beispiel wirkte, und mehrere angesehene Männer erklärten gleich ihm ihren Austritt aus der herrschenden Kirche. Sein Schwager D. Disney brachte zwei Pfarren in Lincolnshire, seinem Gewissen und seiner Ueberzeugung zum Opfer. Gleicherweise gab der D. William Robertson sein Amt in der bischöflichen Kirche auf, die DD. John Jebb und J. Tyrrwhit ihre Anstellungen als Fellows zu Cambridge, die Geistlichen Evanson und Harries ihre Pfarren zu Tewkesbury und Hanwood. Andere traten zwar nicht officiell aus der herrschenden Kirche, wussten aber Mittel zu finden, ihre Ueberzeugung mit ihrem Amt oder wenn man will ihr Amt

mit ihrer Ueberzeugung in Einklang zu bringen. So änderte William Chambers, Prediger zu Achurch in Northamptonshire die Kirchengebete der Liturgie unter Zustimmung seiner Gemeinde ab. Doch erklärte er sich bereit, falls er vom Bischof seiner Diöcese zur Rede gestellt werden sollte, sein Amt niederzulegen. Es geschah nicht und Chambers starb auf seiner Pfarre. Einer der eifrigsten und talentvollsten Unitarier Englands zu Ende des vorigen Jahrhunderts war Joseph Priestley, geboren 1733 zu Fielhead in Yorkshire. Anfangs Geistlicher an verschiedenen Dissentersgemeinden ging er durch den Arianismus endlich zu dem consequenten socinianischen Unitarismus über. Er ist der Verfasser einer Geschichte der Verfälschungen des Christenthums im socinianischen Sinne und eines Gebetbuches für den Gebrauch unitarischer Gemeinden, in welchem er wegen der Dreieinigkeitslehre die orthodoxe Kirche mit dem heidnischen Aberglauben auf eine Linie stellt [180]). Priestley nach dem Ausbruch der französischen Revolution als Neuerer verdächtigt, erfuhr den gegen ihn aufgeregten Volksgrimm; sein Haus ward vom Pöbel gestürmt, seine Bibliothek, viele Handschriften und Instrumente — er war zugleich Naturforscher — wurden ein Raub der Flammen; er selbst entrann nur mit genauer Noth. Bald darauf 1794 ging er nach Amerika und starb hier in dem Lande der Glaubens- und der politischen Freiheit zehn Jahre später.

Kurz vor seinem Scheiden aus England hatte er noch die unitarische Gesellschaft begründet [181]). Ihr Zweck war ein doppelter: einmal sämmtlichen englischen Unitariern einen Sammelpunct darzubieten, und zweitens durch die Verbreitung von Schriften für den Unitarismus zu wirken. So veranstaltete sie im J. 1808 eine Uebersetzung von Griesbach's Ausgabe des N. T., und später verfasste Thomas Rees, der

[180]) Hist. of the corruptions of Christianity. Lond. 1782. Deutsch: Hamburg und Kiel 1785 und Berlin 1787. — Forms of prayer for the use of unitarian societies. Lond. 1783.

[181]) The Unitarian Society, for promoting Christian Knowledge and the Practice of Virtue by the distribution of Books.

Vorstand der Gesellschaft um 1821, eine mit Noten begleitete Uebersetzung des rakowschen Catechismus. Aehnliche Gesellschaften verbreiteten sich durch die Provinzen, und mit ihnen verbunden wirkten oft die sogenannten christliche Tractaten-Gesellschaften (Christian tract Societies), deren Absehn indess mehr auf die Beförderung practischer Frömmigkeit als auf theoretische Controversen gerichtet ist. Bei der grösseren Verbreitung des Unitarismus in England zu Anfang dieses Jahrhunderts ward im J. 1806 als die finanzielle Ergänzung der oben genannten unitarischen Gesellschaft der Unitarier-Fonds gegründet (The Unitarian Fund, for the promotion of Unitarianism by means of popular Preaching); eine Gesellschaft deren Tendenz darauf hinging, nicht nur arme unitarische Gemeinden zu unterstützen und unitarische Volksprediger zu besolden, sondern auch solchen Geistlichen, welche durch das offene Bekenntniss des Unitarismus Amt und Brod verloren hätten, eine Unterstützung zu gewähren.

Auch in Schottland hatte sich bereits 1781 zu Montrose unter der Leitung eines dortigen Kaufmanns William Christie eine unitarische Gemeinde gebildet. Im Gottesdienst nahm sie sich Lindsey's Einrichtungen zum Muster; im Glauben gestattete sie möglichst grosse Freiheit. Doch hat der Unitarismus in Schottland weniger Anhänger gefunden als in England.

Als im J. 1813 die alten Gesetze gegen die Unitarier aufgehoben wurden, waren diese schon längst ein todter Buchstabe. Seit dieser Zeit sind die englischen Unitarier den übrigen Dissenters rechtlich gleichgestellt, und bei dem Regierungsantritt der Königinn Victoria erhielten die Geistlichen der Unitarier die Erlaubniss, der Königinn unter dem Charakter als presbyterianische Geistliche eine besondere Adresse zu überreichen.

Was die gegenwärtige Verbreitung des Unitarismus in den vereinigten Königreichen anbetrifft, so beläuft sich nach einem Bericht der amerikanisch-unitarischen Gesellschaft von 1842 die Zahl der unitarischen Gemeinden in England auf

etwa 300, in Irland auf 39, in Schottland auf 12 [182]). In London, wo sich die Unitarier selbst als englische Presbyterianer bezeichnen, besitzen sie allein 10 Gemeinden, unter denen indess 4 von wenig Bedeutung sind. In Essex Street ward ein Mr. Belsham Lindsey's Nachfolger, auch als unitarischer Schriftsteller berühmt. Als Kanzelredner zeichnet sich in London unter den Unitariern der Prediger Fox aus, schon 1821 Vorstand des Unitarierfonds.

Den unitarischen Gemeinden wird der Vorwurf gemacht, dass sie ihre Geistlichen schlecht besolden und wenig Geld auf die Erhaltung der Kirchen verwenden. Dass unter ihnen der Eifer pecuniaire Opfer zu bringen, nicht mehr so gross ist als im Anfange des Jahrhunderts, scheint freilich auch daraus zu erhellen, dass sie mehrere ihrer Collegien zu Hackney, Exeter und Warrington haben eingehen lassen. Nur in York, wo es auf alten Stiftungen beruht, besitzen sie noch eins.

Werfen wir schliesslich noch einen Blick auf die doctrinellen Ansichten dieses modernen Unitarismus, so bietet sich auf den ersten Blick eine bedeutende Verschiedenheit von dem älteren Unitarismus oder Socinianismus dar. Bei dem Durchgang durch die kritische Athmosphäre des achtzehnten Jahrhunderts hat sich das supranaturale Element, welches jenem noch mehr oder weniger anhaftete, meist verloren, und der Lehrbegriff des modernen englischen Unitarismus erscheint im Wesentlichen nicht verschieden von unserem theistischen Rationalismus älteren Schlags. Ein Gott der Vater, dessen Haupteigenschaften Liebe und Gnade; Christus nicht Gott, aber ein göttlicher Mensch, ein Muster von Frömmigkeit und sittlicher Vollkommenheit; die Natur des Menschen durch die Sünde nicht so verderbt, dass sie zu allem Guten

[182]) In Rupp's sogleich näher anzuführendem Werk, p. 714. — Wiggers, welcher älteren Berichten folgt giebt ihre Zahl in England auf 206, in Wales auf 14, in Schottland auf 3 Gemeinden an, so dass der Unitarismus falls diese Berechnungen richtig sind, in England noch im Zunehmen begriffen ist.

unfähig wäre, Reue und Besserung des Sünders die einzigen und zureichenden Motive der Sündenvergebung; daher keine metaphysische Genugthuungstheorie, sondern eine moralisch-psychologische Bedeutung der Erlösung; Unsterblichkeit nach diesem Leben, doch keine ewigen Höllenstrafen, sondern wenigstens die Hoffnung auf eine vollständige Universalität der Erlösung; dabei die heil. Schrift von der gesunden Vernunft ausgelegt die einzige Glaubensnorm, aller Symbolzwang unchristlich und unsittlich, ferner eine entschiedene Abneigung gegen das Wunderbare, Mysteriöse; überhaupt ein entschiedenes Vorherrschen des moralischen Elements vor dem dogmatischen — das sind die hauptsächlichsten und hervortretendsten Bestimmungen des modern-unitarischen Lehrbegriffs, den sich der Kundige hienach leicht weiter ergänzen wird. Doch bildet das Festhalten an der abstracten Einheit Gottes und die Verwerfung der gleichwesentlichen Gottheit Christi den eigentlichen Cardinalpunkt in dem Glauben des Unitarismus, von ihm selbst für sein charakteristisches und unterscheidendes Merkmal erklärt. In allen übrigen Punkten lässt er den dogmatischen Differenzen den weitesten Spielraum und verficht die Freiheit der eigenen Untersuchung [183]). — Wenn wir oben den modernen englischen Unitarismus unserem theistischen Rationalismus älteren Schlages verglichen, so ist indess zu bemerken, dass sich in neuester Zeit eine Richtung Bahn gebrochen hat, welche vielfach von speculativen Elementen durchdrungen mit unserer freien Theologie wesentlich auf demselben Standpunkt steht. Wir werden weiter unten darauf zurückkommen.

Der Cultus des modernen Unitarismus wie schon der des älteren, ist im Allgemeinen einfach bis zur Aermlichkeit; im

[183]) Vergl. den kurzen Abriss des unitarischen Lehrbegriffs in dem angeführten Aufsatz Unitariorum in Anglia u. s. w. in Wachler's Theologische Nachrichten, und bei Rupp p. 704 der Abschnitt Doctrines of Unitarians. — Beide Berichte sind weil von Unitariern verfasst als authentisch anzusehen; auch stimmen sie im Wesentlichen überein.

Einzelnen besteht die Freiheit der mannichfaltigsten Differenzen. Die Verfassung ist, wie es in der Natur der Sache liegt, demokratisch.

Von England aus hatten sich die unitarischen Sympathien bereits im vorigen Jahrhundert auch in die transatlantischen Colonien verbreitet [184]). In *Nordamerika* lassen sich die Spuren des Unitarismus bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts verfolgen. Im J. 1756 ward Emlyn's Untersuchung über die Schriftansicht von Jesu Christo in Boston wieder herausgegeben und vielfach gelesen. Im J. 1785 nahm die Gemeinde von Kings Chapel in Boston eine emendirte Liturgie an, in welcher die auf die Dreieinigkeit bezüglichen Stellen gestrichen waren. Doch kam es bis in das zweite Jahrzehnt des gegenwärtigen Jahrhunderts nicht zu einer selbstständigen Constituirung des Unitarismus in Nordamerika. Zwar waren unitarische Ansichten ausserordentlich verbreitet, besonders in den grösseren Städten, „freie Christen" gab es in Menge, aber es kam auch in den ersten funfzehn Jahren dieses Jahrhunderts noch zu keinem Bruch, und D. Priestley fand mit seinem unitarischen Fanatismus in Philadelphia wenig Anklang. Man stimmte vielfach seinen dogmatischen Ansichten bei, fand aber keine hinreichende Veranlassung, auf Grund derselben zur Constituirung einer eigenen kirchlichen Gemeinschaft zusammenzutreten.

[184]) Für das Folgende vergl. besonders: He pasa Ecclesia. An original history of the religious denominations at present existing in the United States, containing authentic accounts of their rise, progress, statistics and doctrines. Written expressely for the work by eminent theological professors, ministers and lay-members of the respective denominations. Projected, compiled and arranged by J. Daniel Rupp, of Lancaster, Pa. author of „Der Märtyrer Geschichte" etc. Philadelphia 1844. — Der Abschnitt über die Unitarian Congregationalists p. 703 ff., verfasst von dem Rev. Alvan Lamson zu Dedham in Massachusetts. In drei Abschnitten wird hier zuerst die Lehre, dann die Geschichte und endlich die Statistik der amerikanischen Unitarier oder unitarischen Congregationalisten behandelt. — Vergl. auch Raumer's Vereinigte Staaten von Nordamerika. Thl. II. p. 176 ff.

Das J. 1815 war in der Geschichte des amerikanischen Unitarismus Epoche machend. Belsham in den von ihm herausgegebenen Memoiren Lindsey's (Lond. 1812) hatte auch dem amerikanischen Unitarismus ein Capitel gewidmet („Progress and present state of the Unitarian Churches in America"). Drei Jahre nach dem Erscheinen von Belsham's Schrift ward dieser Abschnitt in Boston besonders herausgegeben, mit einer Vorrede, welche die augenscheinliche Tendenz hatte, jenseits des Oceans gegen den Unitarismus Lärm zu blasen. Der Panoplist, ein orthodoxes Blatt, bemächtigte sich der Sache in einer Anzeige der genannten Schrift und goss Oel ins Feuer. Er verlangte Aufhebung der kirchlichen Gemeinschaft mit den Unitariern. Eine grosse Aufregung war die Folge. Der Panoplist insbesondere ward von Seiten der Unitarier einer unrichtigen Darstellung ihrer Ansichten und einer beleidigenden Verdächtigung ihres Charakters beschuldigt. Der Dr. Channing erwiederte auf den Angriff des Panoplisten, und eine Reihe von Schriften für und wider Partei nehmend steigerte die gegenseitige Erbitterung. Bald ward durch eine von Channing bei der Ordination eines Geislichen zu Baltimore gehaltene Predigt der Streit speciell auf das Dogma von der Dreieinigkeit so wie auf die Bestimmungen des calvinischen Lehrbegriffs im Allgemeinen hingelenkt; ein Professor Stuart und der Dr. Woods von Andover traten für die Orthodoxie, ein Mr. Andrews Norton und Dr. Ware von der Harvard-Universisät (Cambridge) für den Unitarismus und eine freiere Auffassung des Christenthums in die Schranken.

Diese Streitigkeiten zum Theil mit grosser Heftigkeit geführt, bewirkten das Ausscheiden des Unitarismus aus den orthodoxen Denominationen und seine Constituiruug als besondere kirchliche Gemeinschaft. Zugleich kam bei dieser Gelegenheit die Frage nach den Rechten der Gemeinden zur Sprache, besonders hinsichtlich der Anstellung des Geistlichen, und auch hier hatte der Unitarismus das Princip der Freiheit zu vertreten.

Die Zahl der Anhänger des Unitarismus in Nordamerika ist schwer zu schätzen, da sie bei weitem nicht Alle der besonderen unitarischen Kirchengemeinschaft angehören. Diese zählt etwa gegen 300 Gemeinden, von denen etwa die Hälfte in Massachusetts und hier besonders in den grösseren Städten sich befindet. Ausser den eigentlichen Unitariern (den Unitarian congregationalists) giebt es noch eine grosse (etwa auf 2000 geschätzte) Zahl unitarischer Vereine hauptsächlich unter den Denominationen der Christen, Universalisten und Quäker. Insbesondere die Christen, deren Zahl sich gegenwärtig auf etwa eine halbe Million mit gegen 1500 Kirchen oder Capellen belaufen soll, werden von den Unitariern gern als die Ihrigen betrachtet. In der That stellen auch sie die Lehre von der Einheit Gottes obenan (sind also Unitarier) neigen sich jedoch in der Christologie mehr zum Arianismus als zum Socinianismus. Ueberhaupt halten sie sich vorzugsweise an den unbestimmten Ausdruck der Schrift, und ihr Lehrbegriff, wenn überhaupt von einem solchen die Rede sein kann, steht dem Arminianismus näher als dem Socinianismus [185]).

Die amerikanischen Unitarier haben sich wie die englischen, in der American Unitarian Association zu Boston 1825 einen Central- und Sammelpunct begründet. Die Gesellschaft sucht durch pecuniaire Unterstützung, so wie durch Herausgabe und Vertheilung von Schriften und Tractaten für die Sache des Unitarismus zu wirken. Die Hauptzeitschrift des Unitarismus ist der „Christian Examiner".

Was den Lehrbegriff des amerikanischen Unitarismus anbetrifft, so hat sich hier gleich wie in England immer entschiedener der Unterschied einer neuen und alten Schule herausgearbeitet. Während die Letztere noch an dem Standpunkt des älteren Rationalismus mit seiner Schriftautorität und Transcendenz des Gottesbegriffs festhält, so tritt die Erstere mit immer grösserer Entschiedenheit auf den auch von unserer freien Theologie behaupteten Standpunkt hinüber, welcher

[185]) Rupp. a. a. O. p. 166 ff.

auch in der Schrift keine absolute Autorität mehr erblickt, sondern in letzter Instanz auf den allezeit in der Menschheit waltenden, an keinen Raum, an keine Zeit, an keine Person ausschliesslich gebundenen göttlichen Geist zurückgeht.

Als einen der wärmsten, gewandtesten, geistreichsten, gelehrtesten Vorkämpfer dieser „neuen Schule," welche jenseits des Oceans nicht minder wie diesseits den älteren Rationalismus mehr und mehr in sich absorbirt, haben wir hier den Unitarier Theodor Parker zu nennen, Geistlichen zu Roxbury in Massachusetts. Mit allen Elementen der vergangenen und der gegenwärtigen Zeitbildung genährt hat er in seinen Untersuchungen über religiöse Fragen [156]) die Freiheit und Klarheit des Gedankens mit der Wärme der Begeisterung gepaart. Der fassliche Ausdruck, die rednerische Kraft und Fülle der Darstellung, der Reiz des Inhalts hat dem Werke bereits in der Heimath des Verfassers wie in England einen weiten Leserkreis erworben.

Es kann hier nicht die Absicht sein näher auf den Inhalt dieses Werks einzugehen, welches in fünf Büchern von der Religion und dem religiösen Gefühl im Allgemeinen, von seiner Beziehung zu Gott (Inspiration), von seiner Beziehung zu Christus (Christenthum), von seiner Beziehung zum grössesten der Bücher (Bibel), und endlich von seiner Beziehung zur grössesten der menschlichen Einrichtungen (der Kirche) handelt. Wir müssen uns hier genügen lassen, nur Weniges zur Charakteristik dieses Standpuncts herauszuheben.

Religion ist dem Verfasser das Edelste, das Höchste, das Heiligste was der Mensch hat. Sie bildet recht eigentlich das

[156]) A discourse of matters pertaining to Religion. By Theodore Parker, Minister of the second church in Roxbury Mass. — „If an offence come out of the Truth, better is it that the offence come, than the Truth be concealed." — Jerome. — London, Chapman, Brothers, 121, Newgate Street. M. DCCC. XLVI. — Parker ist zugleich der Verfasser von kritischen Miscellaneen (Critical and miscellaneous essays) einer Uebersetzung von de Wette's Einleitung ins A. T. und anderer Schriften.

Centrum seines ganzen Wesens, den Ausgangspunct seiner gesammten Bildung: sie ist die Mutter aller Wissenschaften und Künste. Insbesondere haben wir im Christenthum eine Religion „weit wie vom Ost zum West, tief und hoch wie der Nadir und Zenith, gewiss wie die Wahrheit, und ewig wie Gott.“ Aber von dem ewigen Wesen der Religion, welche Parker nach Schleiermacher als Gefühl und zwar als Abhängigkeitsgefühl gegen das Unendliche bestimmt, ist wohl zu unterscheiden die jedesmal erscheinende Form. Hier findet der Irrthum, die Unvernunft, der Aberglaube seine Stelle: das grösseste Gut ist dem ärgsten Missbrauch unterworfen. So ist auch das Christenthum weit entfernt schon irgenwie zu einem vollkommenen Abschluss gelangt zu sein, vielmehr noch mit Unvollkommenheit und Mangel behaftet. Insbesondere hat bisher die Fessel der Autorität die freie Entfaltung des christlichen Geistes gehemmt: der Katholicismus hat die Kirche, der Protestantismus die Bibel zur absoluten Autorität gemacht. Aber jedwede äusserliche Autorität muss fallen, damit der Geist des Christenthums wahrhaft verwirklicht und frei werde, und in dieser Anerkennung besteht der Fortschritt den „die neue Schule“ des Unitarismus gegenüber der „alten“ gemacht hat. Die alte Schule stand wesentlich noch auf dem Standpunct der Autorität: ihr Christenthum beruht auf der Autorität Jesu, diese auf der Autorität seiner Wunder, und diese wiederum auf dem Zeugniss der Evangelisten. Die Schrift insbesondere das neue Testament ist hier Autorität. Und doch soll dabei auch die Vernunft nicht verletzt werden. Man soll nichts Unvernünftiges glauben, und doch Alles, was in der Bibel steht. Indem man nicht den Muth hat zu sagen: dies oder das was in der Schrift steht ist gegen die Vernunft, so wird nun bona fide fort interpretirt, was anstössig ist. Da ist denn der Teufel — eine orientalische Redefigur; Paulus glaubte so wenig daran als Peter Bayle; — Jesu wunderbare Geburt, seine leibliche Himmelfahrt sind wahr als Symbole nicht als Facta; — Moses und Jesaias sprachen niemals im Gesetz und den Propheten von Jesus, und doch hat Jesus

Recht, wenn er sagt, dass sie von ihm sprechen; — David im Psalm ist ein kranker Mann, der nur von sich spricht; aber wenn Simon Petrus diesen Psalm citirt, so ist es eine Prophezeiung des inspirirten Königs auf Jesum von Nazareth. Könnte das athanasianische Symbol, die neun und dreissig Artikel der englischen Kirche und des Papst's Bulle Unigenitus in ein griechisches Manuscript vereinigt, und von diesem bewiesen werden, dass es das Werk eines inspirirten Apostels sei, — kein Zweifel, man würde alle drei bona fide interpretiren und dreist genug sein zu behaupten, dass darin von einer Dreieinigkeit oder dem Sündenfall nicht die Rede sei. Parker stellt diesem älteren Unitarismus, der wie man leicht erkennt nur das leibliche Ebenbild einer auch diesseits des Oceans weit verbreiteten rational-supernaturalen Richtung ist, schliesslich die Alternative, entweder zum Bekenntniss der absoluten Religion fortzuschreiten oder aber dem Anspruch den Fortschritt in der Theologie zu repräsentiren fortan für immer zu entsagen [187]).

Und welches ist denn diese absolute Religion, das Bekenntniss derjenigen Partei, welche weder katholisch noch protestantisch ist? [188]).

Es ist eine Idee weiter und tiefer als die des Katholicismus oder Protestantismus; es ist die Idee, dass Gott sich den Menschen noch eben so sehr offenbart, wie früher; dass er dem Geiste einwohnt, wie dem Raum [189]). Für seinen Zweck und um Umschreibungen zu vermeiden bezeichnet der Verfasser die von dieser Idee getragene religiöse Anschauungsweise als *Spiritualismus*. „Er beruht weder auf Kirche noch Tradition noch Schrift als letztem Fundament oder untrüglicher Norm; sie gelten ihm als Lehrer, wenn sie belehren.

[187]) a. a. O. p. 354 ff.

[188]) „Of the party that are neither catholics nor protestant's" lautet die Ueberschrift des Capitels, in welchem der Verfasser seinen Standpunkt, den der neuen Schule, entwickelt, p. 359 ff.

[189]) „— that God still inspires men as much as ever; that he is immanent in spirit as in space."

nicht als Meister; — als Helfer, wenn sie uns helfen, nicht als Autoritäten. Er beruht vielmehr auf Gottes Gegenwart in der Seele des Menschen, auf dem ewigen Wort Gottes, welches die Wahrheit ist, wenn sie spricht durch die von Gott dem Menschen verliehenen Vermögen. Er glaubt, dass Gott der Seele nahe ist, wie die Materie den Sinnen; denkt dass die Reihe der Offenbarungen noch nicht geschlossen, Gott noch nicht erschöpft ist. Ihn sieht er in den vollkommenen Werken der Natur; ihn hört er in aller wahren Schrift, sei sie jüdisch oder phönicisch; ihn fühlt er in der Sehnsucht des Herzens, weilt an derselben Quelle mit Moses und Jesus und ist voll lebendigen Wassers. Er nennt Gott Vater nicht König; Christum Bruder nicht Erlöser; den Himmel Heimath; Religion Natur. Er liebt und vertraut, aber fürchtet nicht. Er sieht in Jesus einen Mann menschlich lebend, hoch begabt, wandelnd in makelloser und schöner Treue gegen Gott, tausende von Jahren dem menschlichen Geschlecht vorauseilend; den tiefsten religiösen Genius den Gott erweckt hat, dessen Worte und Thaten uns die angeborene Idee eines vollkommen religiösen Menschen bilden und entwickeln helfen. Aber er lebte für sich, starb für sich, wirkte sein eigenes Heil, und wir müssen dasselbe thun, denn ein Mensch kann nicht für einen Anderen leben, so wenig als er für ihn essen oder schlafen kann. Es ist kein persönlicher Christus, sondern der Geist der Weisheit Heiligkeit und Liebe, der des Menschen Heil ausmacht: ein Leben eins mit Gott. Die Fleischwerdung Gottes findet statt in der gesammten Menschheit [190]).“

„Das Ziel welches dieser Standpunct anstrebt ist eine vollkommene Einigung des Menschen mit Gott, in jeder Handlung, jedem Gedanken, jedem Wunsch, jedem Gefühl, eine vollendete Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen. Er macht das Christenthum nicht zu einem blossen Durchgangspunct für den Menschen, wie der Rationalist, aber auch nicht

[190]) „The divine incarnation is in all mankind.“

zu einem blossen Durchgangspunct für Gott, wie der Supranaturalist; — sondern zur absoluten Religion, dem Punct wo des Menschen Wille und Gottes Wille ein und derselbe sind. Seine Quelle ist absolut, sein Ziel ist absolut, seine Methode ist absolut. Er stellt kein Glaubensbekenntniss auf, er verlangt kein Symbol, verehrt keine Zeit und keinen Ort ausschliesslich und kann daher jede Zeit und jeden Ort gebrauchen. Er achtet Formen nützlich für die, denen sie helfen; mag der Eine mit Gott communiciren durch Brod und Wein, die Embleme des Leibes der gebrochen des Blutes was vergossen ward für die Sache der Wahrheit; mag ein Anderer Communion halten durch das Moos und das Veilchen, den Berg, den Ocean oder die Sonnenschrift, welche Gott an das Firmament geschrieben; — er macht die Mittel nicht zum Zweck und schätzt die Bedeutung höher als das Zeichen. Er weiss Nichts von jener knabenhaften Unterscheidung zwischen Vernunft und Offenbarung, findet nimmer den angenommenen Widerspruch zwischen gesundem Menschenverstand und Religion. Sein Tempel ist aller Raum, sein Heiligenschrein das gute Herz; sein Glaube alle Wahrheit; sein Ritual Werke der Liebe und des Nutzens; sein Glaubensbekenntniss ein göttliches Leben, Werke nach aussen, Glaube nach innen, Liebe Gottes und des Menschen. Er gebietet dem Menschen seine Pflicht zu thun und zu nehmen was danach kommt, Schmerz oder Freude. In jeder Wüste öffnet er Quellen lebendigen Wassers, giebt Balsam für jede Wunde, einen Anker in allen Stürmen, Ruhe in jeglicher Noth. Er thut das Gute um des Guten Willen, verlangt keine Verzeihung seiner Sünden, sondern dient willig seine Zeit aus (d. h. trägt die Folgen). Er verehrt die Wahrheit, aber verschmäht alle Falschheit, sei sie auch gestützt durch das Alter des Herkommens und das Ansehn der Mächtigen auf Erden. Er beugt sich keinen Götzen von Holz oder Fleisch, von Gold oder Pergament, oder windigen Worten; weder dem Mammon noch der Kirche, noch der Bibel, noch Jesu, sondern Gott allein. Er nimmt alle Hülfen an, die ihm geboten wer-

den, achtet kein gutes Wort unheilig und hätte auch ein Heide es gesprochen, — hält keine Lüge für geheiligt, und hätte auch der grösseste Prophet das Wort gesagt. Sein Erlöser ist im Innern, sein Heil im Innern, sein Himmel und sein Orakel von Gott. Er geht zurück auf die vollkommene Religion, verlangt nicht mehr, ist mit nicht weniger zufrieden. Der persönliche Christus ist seine Ermuthigung, denn er hat gezeigt, was dem Menschen möglich ist. Seine Loosung ist: sei vollkommen wie Gott! Den Blick fest auf das Unendliche gerichtet schreitet er durch das Leben mit seinen Mühen und mit seiner Rast; gerecht der Pflicht, nicht darüber hinaus; ohne Furcht, blase der Tageswind aus Ost oder West. Er hat die Kraft eines Helden, die ruhige Sanftmuth eines Heiligen. Er macht jeden Menschen zu seinem eigenen Priester; doch nimmt er jeden bereitwillig auf, der ein heiliges Wort spricht. Sein Gebet in Worten, in Werken, in Gefühl, in Gedanken ist dies: Dein Wille geschehe! Seine Kirche ist die aller heiligen Seelen, die Kirche des Erstgebornen, nenne sie sich wie sie wolle."

„Lassen wir Andere die Verdienste und Mängel dieses Systems beurtheilen. Es hat niemals eine Kirche organisirt, aber zu allen Zeiten von den frühesten an, hat es Menschen gegeben, welche seine Lehren entwickelt und vorgetragen haben. Wir finden diese Menschen unter den Verachteten und Vergessenen: die Welt war nicht bereit sie aufzunehmen. Sie sind gesteinigt und angespien worden auf allen Strassen der Welt. Die „Frommen" haben sie verbrannt als Feinde Gottes und der Menschen, die „Unfrommen" haben ihnen böse Namen gegeben und sie gehen geheissen. Sie haben als Atzung gedient den Schwertern der katholischen Kirche und als Nahrung für die Flammen der protestantischen. Aber Flamme und Stahl vermögen sie nicht zu verzehren; die Saat welche sie ausgestreut haben, ist lebendig in manch einem Herzen, ihr Gedächtniss gesegnet von Solchen, die göttlich leben. Dies waren die Menschen, gegen welche die Welt ihr Maul weit aufthut und die Zunge ausstreckt und ihr

impotentes Gelächter ausstösst: aber sie erhielten das Feuer Gottes auf ihrem Altar und fachten seine geheiligte Flamme zum Leben an. Sie gehen der verlorenen Hoffnung unseres Geschlechts nach; aber die Wahrheit umgiebt sie mit einem Feuerwall und hält den Schild über ihrem Haupt in den Tagen der Bedrängniss. Die Schlacht der Wahrheit scheint oft verloren, wird aber beständig gewonnen. Ihre Feinde richten nur das blutige Gerüst auf, wo die Werkleute Gottes herauf und hernieder steigen, um mit ihren göttlichen Händen weiser zu bauen, als jene denken. Wenn das Gerüst fällt, wird der Tempel erscheinen."

Ist eine solche Sprache etwa nur das Raisonnement eines abstracten Idealisten oder eines dem Christenthum feindlichen Weltmenschen? — Hören wir als Antwort, wie der Verfasser über die Gesellschaft und ihre Stellung zum Christenthum sich ausspricht, achten wir auf die tiefe ironische Indignation über die in der Gesellschaft herrschende Selbstsucht, welche sich so gut mit einem wohlfeilen Maulchristenthum zu vertragen weiss, — und dann werfe man wenn man es vermag, auf ihn den Stein der Unchristlichkeit! Das Christenthum, — so äussert er sich in einem Abschnitt über das gewöhnliche Christenthum [191]) — verlangt ein göttliches Leben, die Gesellschaft ein gemeines und irdisches. Das Christenthum spricht — sein grosses practisches Princip — „Wir die wir stark sind sollen die Bürden des Schwachen tragen;" die Gesellschaft dagegen: — „Wir die wir stark sind lassen den Schwachen unsere Bürden tragen" und sie thut täglich danach. Der Starke bedrängt den Schwachen zwar nicht wie ehemals, mit dem Schwert in der Hand oder mit eisernen Fesseln: er kettet ihn mit ungesehenen aber sehr fühlbaren Banden. Es ist ein hohes Wort des Christenthums: „Wer der Grösseste ist, soll euer Diener sein." Welches ist das entsprechende Wort der Gesellschaft? Jedermann kennt es. Achten wir die Grösse nach dem Maass der

[191]) „Of the popular Christianity," p. 373 f.

Aufopferung für das allgemeine Wohl? O nein, wir haben kein so vulgäres Panier! Leute von „höheren Talenten und Bildung“ — erwarten wir von ihnen, dass sie gross sind indem sie der Menschheit dienen? Nein, dadurch dass sie sich selbst dienen. — Religion ist Liebe Gottes und des Menschen. Ist dies die Basis des Handelns bei uns? Der junge Mann, wenn er in die Welt tritt und seinen Beruf erwählt, spricht zu sich selbst: „Wie kann ich auf die leichteste Weise zu Behaglichkeit und Ehren der Welt gelangen, bei dem geringsten Maass von Mühe und Selbstverleugnung?“ Das ist die Philosophie von manch einem Leben, das eigentliche Ziel gerade der sogenannten „besseren Classen“ der Gesellschaft. Wer spricht: „So will ich es machen: ich will ein Mann sein, ein ganz vollständiger Mann, wie Gott mich gemacht hat; Sorge tragen für mich selbst, aber meinem Bruder dienen, meine Kraft als die seinige achtend, und nicht als die meinige; ich will nichts von der Welt, was nicht ehrenvoll, wahrhaft, männlich erworben ist?“ Wer führt solch einen Lebenswandel? Wir nennen solch einen Mann einen *Thoren*. Ja, Jesus von Nazareth ist ein Thor vor dem Tribunal der Pfennigweisheit dieses Geschlechts. Wir ehren ihn in unserem Sonntags-Gerede; seine Worte hörend sprechen wir feierlich wie die Parasiten des Herodes: „Das ist nicht eines Menschen sondern Gottes Stimme!“ und schlagen einen Mann, der nicht Amen dazu sagt, an beide Ohren! Aber die ganze lange Woche lästern wir diese grosse Seele, welche auch todt noch redet und nennen ihr Wort eines Thoren Geschwätz. Das ist das gewöhnliche Christenthum. Wir können beten mit dem alten Pharisäer: „Herr, wir danken Dir, dass wir nicht sind wie andere Menschen, wie der Heide Socrates, welcher Nichts wusste, wie der „Ungläubige,“ welcher keine Widersprüche und Absurditäten glauben kannn. Wir danksagen vor dem Essen, beobachten alle kirchliche Satzungen, könnnen den Glauben hersagen, und glauben jedes Wort in Deinen beiden Testamenten,“ Herr! Was willst Du mehr? Wir haben alle Gerechtigkeit erfüllt!“ — Schlimm genug

für uns! wir haben den Namen Jesu in unseren Kirchen und Gesängen. Wir können sagen: „Herr, niemals sprach ein Mensch wie Du!“ Aber unser Christenthum ist leeres Geschwätz: es ist nicht im Herzen, nicht in der Hand, nicht im Kopf, sondern lediglich auf der Zunge. Könnte jener grosse Mann, dessen Geist durch die Welt schreitet sie zu segnen, könnte er zurückkehren und in freimüthigem Wort über unsere Zustände Thorheiten und Sünden seine Anklagen und seine Seligpreisungen laut werden lassen; — würde er mit einem „Weh über euch Heuchler!“ ausreissen, was nicht aus Gottes Pflanzung ist, und die Dinge bei den rechten Namen nennen, — wie würden wir ihn ehren? Wie Hannas und Kaiphas und ihre Jünger diesen „Galiläer und Nicht-Propheten“ ehrten — mit Anspeien und einem Kreuz. Aber es kostet wenig, zu salbadern und zu beten. —

Wir enthalten uns hier jedes weiteren Zusatzes: eine solche Sprache redet für sich selbst. Sie kommt aus einem tief religiösen Gemüth, begeistert für alles wahrhaft Hohe, Edle, Göttliche, wie gegen alles Niedrige, Gemeine empört. Das *religiöse* Element hat sich hier mit der Freiheit des *ethischen* Standpunctes zu einem harmonischen Einklang durchdrungen. Das Christenthum ist hier zur ethischen Religion geworden. Damit hört aber auch der Unitarismus als particuläre Gestaltung des christlichen Geistes auf: er geht über in das Bekenntniss der absoluten ethischen Religion: der Unitarismus wird zum Universalismus.

Wir schliessen hiemit unsere geschichtliche Darstellung. Die Blüthezeit des Unitarismus oder Socinianismus fällt, wie man leicht bemerkt in die Zeit der Erstarrung und Leblosigkeit der protestantischen Orthodoxie, vom Ende des sechszehnten bis zum Ende des siebenzehnten Jahrhunderts.

Während dieser Zeit hatte er die Aufgabe, die Freiheit der kritischen Forschung gegen den katholisirenden Stabilismus, die Berechtigung der Moral gegenüber der Dogmatik, überhaupt die Unabhängigkeit der religiösen Ueberzeugung gegen hierarchische und theologische Exclusivität innerhalb

des Protestantismus selbst zu vertheidigen. Seine Mission war erfüllt, als die grossen Hauptmassen des Protestantismus das rationale Princip als ein integrirendes Element ihres kirchlichen Lebens in sich aufnahmen, und zu Worte kommen liessen. Seit dies geschehen ist, hat der Unitarismus die Berechtigung, noch als besondere Kirchengemeinschaft fortdauern zu wollen, verloren, und wo es dennoch geschieht, da kann es nur durch eine Jahrhunderte alte Tradition, wie in Siebenbürgen, oder durch so eigenthümliche Verhältnisse, wie in England und Nordamerika, entschuldigt werden. Der Unitarismus wie der Rationalismus überhaupt kann gegenwärtig nur die Bestimmung haben, ein integrirendes Moment zu bilden in dem allgemeinen Lebensprozess der Kirche: das Princip separatistischer Absonderung ist nicht das der Kirche der Zukunft.

# Druckfehler.

| | | |
|---|---|---|
| Seite | 128. | Anmerk. 4: vivum statt virum. |
| „ | 134. | Zeile 2 von unten: Unter statt Ueber. |
| „ | 144. | „ 14 von unten: Gonesius statt Gosenius. |
| „ | 171. | Anmerk. 69. Z. 4: omnia statt omnina. |
| „ | 176. | Zeile 5 von oben: geschworenen statt beschworenen. |
| „ | 188. | „ 8 „ „ Strassburg statt Stassburg. |
| „ | 189. | „ 13 „ „ Chmielnik statt Chmielmik. |
| „ | 194. | „ 7 von unten: Schriftstellen statt Schriftsteller. |

Gedruckt bei C. F. Mohr in Kiel.

Der

# Socinianismus

nach

seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff

dargestellt

von

**Otto Fock,**

Lic. Theol., Privatdocent an der Universität zu Kiel, ordentl. Mitglied der histor. theol. Gesellschaft zu Leipzig.

---

Zweite Abtheilung.

---

Kiel.

Carl Schröder & Comp.

1847.

E. B. CHRISTERN
763 BROADWAY NEW-YORK
FOREIGN BOOKSELLER

Der

# Socialismus

seine Stellung in der Gesammtentwicklung des
modernen Lebens, nach seinem historischen
Verlauf und nach seinem Lehrbegriff

dargestellt

von

Lorenz Stein.

Zweite Abtheilung.

# Der Socinianismus.

---

## Zweite Abtheilung.

# Inhalt.

Seite

Der Lehrbegriff des Socinianismus ..... 289

*Erster Hauptheil. Die allgemeine Seite des socinianischen Lehrbegriffs* ..... 291

Religion. Heil. Schrift. Vernunft.

1) *Religion* ..... 291

Begriff der Religion. Vorchristliche und christliche Religion. Ziel der Religion. Der Weg zu dem Ziel. Verhältniss des Theoretischen und Practischen im socinianischen Religionsbegriff. Nähere Bestimmung des Wegs als durch Offenbarung vermittelt; deren Begriff und Nothwendigkeit. Natürliche Anlage des Menschen zur Religion.

2) *Heil. Schrift* ..... 325

A. Begriffsbestimmung und Umfang der heil. Schrift. Verhältniss der beiden Testamente.

B. Ursprung der heil. Schrift und Eingebung.

C. Glaubwürdigkeit der heil. Schrift.

D. Sufficienz der heil. Schrift.

E. Deutlichkeit der heil. Schrift.

F. Autorität der heil. Schrift.

3) *Die Vernunft in ihrem Verhältniss zur Offenbarung* ..... 374

Die Vernunft nicht nur ein receptives, sondern auch ein kritisches Vermögen. Der Canon: wohl supra aber nicht contra rationem. Wunderbegriff. Die allgemein gültigen Vernunftbestimmungen. Widerspruch in den Bestimmungen des Socinianismus. Die absolute Transcendenz der Offenbarung schlägt um in die natürliche Religion. Polemik gegen die Gegner der Vernunft. Philosophie und Theologie. Der philosophische Standpunct des Socinianismus und die nachfolgende Philosophie. Spinoza.

*Zweiter Haupttheil. Die besonderen Bestimmungen des socinianischen Lehrbegriffs* ..... 413

Erster Abschnitt. Lehre von Gott ..... 414

I. Wesen Gottes.

1) *Das Sein Gottes* ..... 416

2) *Eigenschaften Gottes* ..... 426

A. Ewigkeit.

B. Allmacht.

C. Allweisheit. (Allwissenheit).

D. Gerechtigkeit.

E. Andere göttliche Eigenschaften.

3) *Einheit Gottes und Gegensatz gegen die Dreieinigkeit.* .. 454

II. Wille Gottes ..... 477

1) *Die allgemeine Seite des göttlichen Willens.* ..... 477

A. Schöpfung; ursprünglicher Zustand des Menschen.

B. Vorsehung, ihr Verhältniss zur Sünde. Uebel. Theodicee.

2) *Die besondere Seite des göttlichen Willens, oder:*

Zweiter Abschnitt. Lehre von Christo und der christlichen Heilsökonomie ..... 503

I. Von Christo im Besonderen ..... 509

1) *Von der Person Christi* ..... 510

2) *Von dem Amt Christi* ..... 551

A. Das prophetische Amt ..... 553

a. Die Gebote des neuen Bundes ..... 559

*α.* Das mosaische Gesetz in seiner Vervollkommnung durch Christus.

*β.* Die von Christus gegebenen eigenthümlichen Vorschriften.

*αα.* Die eigenthümlichen Gebote *moralischer* Natur.

*ββ.* Die *ceremonial. Vorschriften Christi.* Das heil. Abendmahl. Die Taufe.

b. Die Verheissungen des neuen Bundes ..... 594

*α.* Die Verheissung des ewigen Lebens.

*β.* Die Verheissung des heil. Geistes.

c. Die Besiegelung des neuen Bundes durch Christum. Bedeutung des Todes Christi und Gegensatz gegen die Genugthuungslehre ..... 609

B. Das hohepriesterliche und königliche Amt Christi. 640
a. Das königliche Amt. . . . . 640
b. Das hohepriesterliche Amt. . . . . 645

II. Von der Aneignung des durch Christus geoffenbarten Heils. . . . . 651
1) *Die Aneignung des Heils von Seiten des Einzelnen*. . . . 652
A. Die *Möglichkeit* der Aneignung des Heils durch den Menschen. Freiheit. Erbsünde. Prädestination. . . 653
B. Die *Verwirklichung* der Aneignung des Heils durch den Menschen. Glaube und Werke. Rechtfertigung. Neuer Wandel. . . . . 673
2) *Die Aneignung des durch Christus geoffenbarten Heils in der Gemeinschaft. Die Kirche*. . . . . 690
A. Kirchenregiment . . . . . 697
B. Kirchendisciplin. . . . . 700
*Anhang*. Der Conflict der kirchlichen Pflichten mit den Pflichten des Staatsbürgers. . . . . 704

III. Der endliche Abschluss der Heilsökonomie. Lehre von den letzten Dingen. . . . . 714
Zustand der Verstorbenen nach dem Tode. Endliches Loos der Frommen und Gottlosen.

# II.

## Der Lehrbegriff des Socinianismus.

Indem wir die Darstellung des socinianischen Lehrbegriffs beginnen, so schicken wir die Bemerkung voraus, dass nur der eigentliche Socinianismus Gegenstand dieser Darstellung sein wird. Ausgeschlossen sind also die vielfach nüancirten Lehrtropen der protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socinus, die zudem auch in Trechsel's Bereich fallen, nicht minder wie die mannichfach unterschiedenen rationalistischen Doctrinen, welche man im vorigen Jahrhundert als Arianismus oder Socinianismus zu bezeichnen liebte, und endlich die mit der rationalen Entwicklung des vorigen Jahrhunderts in engem Zusammenhang stehende doctrinelle Gestaltung des modernen Unitarismus. Eine solche Begrenzung des Stoffs ist durchaus nothwendig und durch die Natur der Sache bedingt. So unthunlich es wäre, eine klare und in sich zusammenhängende Darstellung des orthodoxen, altprotestantischen Lehrsystems zu geben, wenn man beständig auch die dogmatische Entwicklung des vorigen Jahrhunderts und der Neuzeit darin einmischen wollte, eben so unthunlich ist es auch, jene späteren Bildungen des rationalen Princips in die Darstellung des socinianischen Lehrbegriffs aufzunehmen, ohne dadurch die Uebersichtlichkeit, Concision und Integrität der Entwicklung zu gefährden. Die letzte Ausgabe des rakowschen Catechismus (1684) bezeichnet ungefähr die Grenze für den Bereich des eigentlichen Socinianismus. Sam. Crell wenn

gleich er noch heranzuziehen ist, kann doch bereits nicht mehr in Allem als genuiner Ausdruck des Socinianismus gelten, wie dies auch von ihm selbst anerkannt wird. Noch mehr gilt dies von der siebenbürgischen Summa von 1787, die wir zwar gleichfalls vergleichsweise berücksichtigen werden, weil sie dem älteren socinianischen Lehrsystem in vieler Beziehung noch sehr nahe steht; doch werden wir mehrfach Gelegenheit haben, auf ihre von den Einflüssen des achtzehnten Jahrhunderts influirte Fassung aufmerksam zu machen. — Vielfache Versuchung zur Anstellung von Vergleichungen bot der Arminianismus; doch haben wir derselben, Zersplitterung und Ueberladung fürchtend, im Allgemeinen nicht nachgegeben.

Die Quellen des socinianischen Lehrbegriffs sind bereits in die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung eingereicht. Es sind die Catechismen, Confessionen und die Hauptschriften der bedeutendsten Socinianer. Symbolische Schriften von jener unbedingten Autorität, wie sie der Katholicismus und die beiden protestantischen Hauptkirchen besitzen, kann es im Socinianismus seinem Princip gemäss nicht geben. Maassgebend über diesen Punct sind die Bemerkungen, welche die Herausgeber der späteren Ausgaben des rakowschen Catechismus in der Vorrede über die Autorität von dergleichen Schriften zu machen sich veranlasst sahen (Abthl. I. p. 185 f.). Das Ansehn selbst der am meisten angesehenen Schriften des Socinianismus kann danach nie ein absolutes sein, sondern ihre Annahme hat lediglich ihren Grund in der freien Uebereinstimmung der Glaubensgenossen, und der höhere oder geringere Grad derselben bedingt daher wesentlich ihre höhere oder geringere Geltung.

Indem wir nunmehr zur Darstellung des Lehrbegriffs selbst übergehen, so betrachten wir zuerst die Stellung des Socinianismus zu den allgemeinen dogmatischen Grundbegriffen, Religion, (Offenbarung), heil. Schrift und Vernunft, um sodann im zweiten Haupttheil die besonderen Bestimmungen des socinianischen Lehrbegriffs zu entwickeln.

# Erster Haupttheil.

## *Die allgemeine Seite des socinianischen Lehrbegriffs.*

### Religion. Heilige Schrift. Vernunft.

#### 1) *Die Religion.*

Fragen wir zunächst nach dem *Begriff* der Religion im Socinianismus, so machen wir die für das Wesen desselben charakteristische Wahrnehmung, dass er den Begriff der Religion als eines an und für seienden Verhältnisses zwischen dem endlichen Geiste und Gott in dieser Allgemeinheit ganz bei Seite lässt, und von der Religion sogleich in der besondern Bestimmtheit als christliche ausgeht. Auf die erste Frage, was die *christliche Religion* sei, antwortet der rakowsche Catechismus: „Die christliche Religion ist der von Gott geoffenbarte Weg, das ewige Leben zu erlangen“ [1]). Nur die christliche Religion nämlich und in gewisser Beziehung, sofern sie durch die christliche Religion ihre Bestätigung empfängt, auch die jüdische, ist nach der Ansicht des Socinia-

[1]) Cat. Rac. Q. 1: Religio Christiana est via patefacta divinitus vitam aeternam consequendi.“ Etwas anders lautet die Definition in der durch die beiden Wiszowaty und einen Anonymus F. C. (Florianus Crusius?) veranstalteten Ausgabe von 1684, der letzten lateinischen, in welcher etwas verändert ist: „Religio Christiana est via a Deo per Jesum Christum monstrata, vitam aeternam consequendi: aut si mavis: Est ratio serviendi Deo, ab ipso Deo per Christum tradita.“ Die erste Definition ist zu vergleichen mit der ersten Antwort der Breviss. Instit. (B. F. P. I, p. 651). (Rel. christ.) „est via divinitus proposita et patefacta perveniendi ad immortalitatem seu aeternam vitam.“ Zu vergl. auch Summa rel. christianae a. a. O. p. 281.

nismus eigentlich Religion, so fern nur diese beiden wirklich als göttliche Offenbarung zu betrachten sind, und zwar als Offenbarung in dem äusserlichen Sinne, wie wir ihn später noch näher kennen lernen werden. Keine andere göttliche Offenbarung ist vorhanden, von der man gewiss sagen könnte, dass sie von Gott hergekommen wäre, also dass Niemand unter den Christen daran zu zweifeln hätte, denn nur die, welche in den Büchern alten und neuen Testaments gefunden wird [2]). Nur die christliche Religion und die jüdische sind also eigentlich und wahrhaft Religion. Rückwärts aber bildet die Fortsetzung der jüdischen, und ist sofern wir nur aus den alttestamentlichen Urkunden von ihr wissen, in der jüdischen schon mit enthalten die vorabrahamische Religion, welche sich bis zu dem ersten Menschen hinauf erstreckt. So ergeben sich also zwei oder wenn die erste durch Abraham wiederum getheilt wird, drei Perioden der religiösen Entwicklung des Menschengeschlechts, die erste von Adam bis auf Abraham, die zweite von Abraham bis auf Christus, die dritte seit Christus [3]). Obwohl sich Gott seit der Schöpfung den Menschen offenbart hat [4]), so war doch die Religion der ersten Periode dunkel und unvollkommen. So viel sich vermuthen lässt, so richteten damals die frommen Menschen nicht so sehr nach gewissen von Gott offen dargelegten, festen Geboten oder allgemeinen Vorschriften ihren Lebenswandel ein, sondern nach dem Urtheil der gesunden Vernunft, welches allerdings durch einzelne bei besonderen Veranlassungen gegebene göttliche Vorschriften nicht selten befestigt und unterstützt ward. Vor der Sündfluth findet sich kein Gesetz allgemeinerer Natur, obwohl man ein solches allerdings aus der vor dem Brudermorde von Gott an Kain gehaltenen Rede ableiten kann, wo er ihn vom Zorn abmahnt. Dass nun durch dergleichen Ermahnungen die Menschen jener Zeiten

[2]) Ostorodt, Unterrichtung. p. 1.
[3]) Völkel, De vera Rel. II. cap. 8.
[4]) Faust. Socin. Prael. theol. cap. 2. B. F. P. I. p. 537.

häufig belehrt, und durch Gotteserscheinungen selbst zur Erkenntniss Gottes und zum Glauben an ihn, sowie zur Gottesverehrung und Gottesfurcht angeleitet seien, ist sowohl an sich glaublich, als es auch ohne Schwierigkeit aus der heil. Schrift entnommen werden kann. Für die Zeit nach der Sündfluth gab nun Gott dem Noah zwei allgemeine Vorschriften, eine *moralische*, wer Menschenblut vergiesst, des Blut soll wiederum vergossen werden, denn der Mensch ist nach dem Bilde Gottes gemacht, und ein *Ceremonialgesetz*, welches theils den Opfercultus behandelt, theils das Essen des Blutes verbietet. — Wie es mit den *Geboten* steht, so ist es nun auch mit den *Verheissungen* in der vorabrahamischen Religion; kaum und selbst nicht einmal kaum findet sich eine Verheissung allgemeinerer Natur, die den Menschen jener Zeiten gegeben wäre, vielmehr wurden bei ihnen Drohungen und Schreckmittel angewandt. So sehen wir nicht, dass Gott dem Adam, wenn er sich des Genusses der verbotenen Frucht enthielte, eine Belohnung des Gehorsams versprochen hätte, vielmehr drohte er ihm, wenn er nicht gehorchte, den Tod [5]).

Die religiöse Entwicklung der zweiten Periode theilt sich wiederum durch Moses in zwei Abschnitte. In der Zeit von Abraham bis auf Moses bezog sich die von Gott geoffenbarte Religion nur auf die Person des Ersteren selbst und seine Familie. Doch zeichnet sie sich vor der früheren Periode aus durch eine grössere Deutlichkeit und Vollkommenheit, sowohl in Betreff der Gebote als der Verheissungen. Gott hatte mit Abraham einen Bund gemacht, dessen Summe darin bestand, dass Abraham vor Gott wandelte und vollkommen wäre, d. h. sein Leben nach den Vorschriften Gottes einrichtete und seine Kinder ebenfalls zu dieser Frömmigkeit erzöge; Gott aber seinerseits ihm und seiner Nachkommenschaft gnädig wäre, und sie mit allem Guten, wie er versprochen, überhäufte. Der Unterschied der abrahamischen

[5]) Vergl. Völkel a. a. O.

Religion von der mosaischen besteht darin, dass die erstere weder so viele, noch so bestimmt ausgesprochene Gebote und Verheissungen hatte [6]). Das Wesen des *mosaischen* Bundes nun bestand darin, dass Moses, der als Mittler zwischen Gott und dem Volk stand, den göttlichen Willen und die im Fall des Gehorsams versprochenen Belohnungen dem Volke kund that. Die Gebote waren theils moralische, theils ceremonielle, theils juridische, von denen die ersteren auch für das Christenthum ihre Geltung behaupten. Die Verheissungen der mosaischen Religion bezogen sich auf alle Vortheile dieses Lebens, überhaupt auf *irdische* Glückseligkeit [7]).

Obwohl indess die mosaische Religion die früheren bei weitem übertraf, so ergab sich doch die Nothwendigkeit einer noch höheren und vollkommneren Religionsform. Freilich kann man nicht ohne weiteres sagen, die Erfüllung des mosaischen Gesetzes sei unmöglich gewesen, und nicht in diesem Sinne sind die Stellen Röm. 8, 3, Apostelgesch. 15, 10 u. a. zu deuten. Denn nicht ohne eine schwere Beleidigung der Gottheit könnte ein solcher Makel ihrem Gesetze angeheftet werden, dass seine Erfüllung vollkommen unmöglich genannt werden müsste; so würde der gerechte und weise Gott mit dem Stempel der Ungerechtigkeit und Thorheit gebrandmarkt, indem er nicht nur ein Gesetz, welches sie in keiner Weise halten konnten, den Menschen auferlegte, sondern auch diejenigen, welche es nicht erfüllten, mit schwerer Strafe heimsuchte. So ist also jene Unmöglichkeit der Gesetzerfüllung nur in der Weise zu verstehen, wie etwa Christus sagt, dass ein Reicher unmöglich in den Himmel kommen könne, d. h. so schwer, dass es *fast* unmöglich ist, und die menschliche Kraft gewissermassen übersteigt. Uebrigens gilt dies nur von dem vollkommneren Sinn des Gesetzes. Denn ein doppelter Sinn des Moralgesetzes, von dem es sich vornemlich handelt, ist zu unterscheiden, ein höherer und vollkommnerer, wie

[6]) Vergl. a. a. O. cap. 9.
[7]) a. a. O. cap. 10. 20.

er sich z. B. in den allgemeinen Geboten der Gottes- und Nächstenliebe kund giebt, und ein niederer unvollkommnerer, angepasst dem damals noch rohen und fleischlichen Zustande des israelitischen Volkes, welcher theils dazu diente, das Volk in den Rudimenten der Gottesverehrung zu üben, theils die bürgerliche Ehrbarkeit und öffentliche Sicherheit, und somit das von Gott verheissene irdische Glück zu bewahren. In dieser letzteren Beziehung konnte und sollte das Gesetz beobachten, wer jener irdischen Verheissungen theilhaft werden wollte. Auch hat es unzweifelhaft Menschen gegeben, welche in dieser Beziehung das göttliche Gesetz erfüllt haben. So redet ja der Psalter von dem Wohlwollen Gottes gegen diejenigen, welche seinen Bund halten, und Lucas bezeugt von den Eltern Johannes des Täufers, dass sie gerecht gewesen vor Gott, untadelhaft wandelnd in allen Vorschriften und Satzungen des Herrn. Auch schreibt Paulus selbst Phil. 3, 6, er sei in Betreff der gesetzlichen Gerechtigkeit untadelhaft gewesen. Dagegen geht es auf den höheren Sinn des Gesetzes, der vollkommen ist, und eine beständige, absolute Beobachtung des göttlichen Gesetzes fordert, wenn Paulus es in Abrede stellt, dass der Mensch durch des Gesetzes Werke gerechtfertigt werde. Denn wenn gleich auch in dieser Beziehung die Erfüllung des Gesetzes nicht durchaus und seiner Natur nach unmöglich ist, da zum Unmöglichen Niemand angehalten werden kann, so ist sie doch so schwer, dass es von Niemand ausser Christus weder in der heil. Schrift gelesen wird noch auch sonst glaublich ist, dass er in dieser Weise das göttliche Gesetz erfüllt habe. Der Hauptmangel des mosaischen Gesetzes nämlich ist, dass es seinem Wesen nach die Macht der Sinnlichkeit, des Fleisches nicht zu brechen vermochte. Es lag dies in der Natur der Sache; während es von der Hoffnung der Unsterblichkeit schwieg, und es unterliess, die Liebe zu den geistigen Gütern dem Gemüth der Menschen einzuflössen, dagegen auf der anderen Seite die irdischen und fleischlichen Güter so oft und ausdrücklich einschärfte, so konnte es das Fleisch natürlich nicht nur nicht

unterdrücken, sondern musste vielmehr seine Macht und sein Verlangen noch gewissermassen stärken und entzünden. So lange aber die Menschen mit der Liebe zu den irdischen und fleichlichen Dingen erfüllt sind, so lange ist es unmöglich, dem göttlichen Gesetz in jenem vollkommenen und geistigen Sinn, selbst auch nur annähernd zu gehorchen. So vermochte das mosaische Gesetz es also nicht, die Menschheit von der Sünde zu befreien. Gott hatte es sich indess schon unter dem mosaischen Gesetz vorbehalten, auf ausserordentliche Weise bei den ihm vertrauenden Menschen das zu bewirken, was das Gesetz nicht vermochte, und milder mit ihnen zu verfahren, als es nach den im Bunde festgesetzten Bestimmungen hätte der Fall sein müssen.

So war es also eine *Nothwendigkeit*, dass an die Stelle der mosaischen Religion eine höhere Weise der Gottesverehrung treten musste, welche durch die Aufstellung einer edleren und göttlicheren Belohnung die Menschen mit grösserer Gewalt zur Liebe Gottes entzündete [5]).

Schon hier tritt die Aeusserlichkeit des socinianischen Religionsbegriffs auf die wir noch oft wieder zurückkommen werden aufs deutlichste zu Tage; die Religion ist dem Socinianismus nicht ein inneres Lebensverhältniss des menschlichen Geistes zu Gott, sondern wesentlich *Lehre*, Doctrin, *Theorie*, welche zu ihrem Inhalt hat das *practische* Verhalten des Menschen zum göttlichen Willen. Daher zunächst als der Hauptbestandtheil der Religion immer die den göttlichen Willen enthaltenden *Vorschriften* und *Gebote* bilden; da aber diese in ihrem eigenen Wesen, wie in der Natur des Menschen keine Garantie ihrer Erfüllung haben, so bleibt nichts Anderes übrig, als in den *Verheissungen*, als dem zweiten Hauptbestandtheil aller Religion, dem Gesetze den Impuls zu seiner Erfüllung durchaus äusserlich an die Seite zu stellen. So scheint der göttliche Wille von Seiten des Menschen nur deshalb vollzogen zu werden, weil eine oder die andere

[5]) a. a. O. cap. 21.

Belohnung damit verknüpft ist; alle tiefere Begründung des Gehorsams gegen Gott in dem Wesen des Menschen scheint hier zu fehlen. Daher wird denn an der mosaischen Religion auch das vorzüglich getadelt, dass die in ihr aufgestellten Verheissungen nicht kräftig genug wirken können.

Das Wesen der *christlichen Religion* und seine unterscheidende Dignität wird also nach dem Socinianismus auch nicht etwa darin bestehen, dass sie etwa nicht mehr den *gesetzlichen* Charakter an sich trüge; vielmehr stimmt hierin das Christenthum mit der alttestamentlichen Religion völlig überein; der Glaube an Christum hat in dem Wesen der Sache nichts wesentlich Neues hinzugebracht, sondern nur einige neue Bestimmungen beigefügt, sofern uns Christus im Namen Gottes vollkommnere Vorschriften und Verheissungen gegeben hat [9]). Worin die vollkommneren Vorschriften des Christenthums bestanden, wird später bei der Darstellung der socinianischen Ansicht vom prophetischen Amte Christi zur Sprache kommen. Jedenfalls ist diese Differenz von der alttestamentlichen Religion lange nicht so wesentlich, als die in der Natur der christlichen Verheissung begründete. Auch war es ja vor Allem die Unzulänglichkeit der alttestamentlichen Verheissungen, worauf die Nothwendigkeit der christlichen Religion beruht. Diese das Christenthum specifisch unterscheidende Verheissung, die somit wesentlich zu seinem Begriff gehört, ist die der *Unsterblichkeit* und das *ewige Leben* ist somit das *Ziel* der christlichen Religion [10]).

[9]) Fragm. Catech. prioris F. S. qui periit in Cracoviensi rerum ipsius direptione B. F. P. I, p. 677: „Neque enim fides in Christum quidquam novi attulit, quod attinet ad ipsum rei genus, sed novas tantum quasdem qualitates ei addidit, quatenus Christus — — — perfectiora et praestantiora tum praecepta tum promissa Dei nomine nobis proposuit.“ — Dies Argument wird als Grund dafür angeführt, dass auch die vorchristlichen Frommen der Rechtfertigung von Gott theilhaft geworden seien, ohne den Glauben an Christus.

[10]) Zu vergl. die Definition der christlichen Religion. Anmerk. I.

Betrachten wir nun dieses *Ziel* genauer, so finden wir, dass der *Begriff* des *ewigen Lebens* im Socinianismus durchaus äusserlich gefasst ist. Das *ewige Leben* hat für den Socinianismus eine schlechthin transcendente Bedeutung, es ist ihm nichts als die perennirende Fortexistenz des Menschen nach dem Tode. Da nun aber der Socinianismus von der Grundanschauung ausgeht, dass der Mensch in seiner Endlichkeit wesentlich von Gott verschieden sei, da er ferner, wie wir später sehen werden, die Unendlichkeit oder Ewigkeit Gottes nur als endlose Dauer fasst, so kann er natürlich das ewige Leben in dieser Bestimmtheit als endlose Fortdauer nicht als zum Wesen des Menschen gehörig betrachten. Der Mensch ist daher als endliches, aus irdischem Stoffe gebildetes Wesen *seiner Natur nach sterblich* und der Vergänglichkeit unterworfen — mit Berufung auf Gen. 2, 7. — 3, 19. — 1 Cor. 15, 47. 48. — Dazu kommt denn noch, dass der Mensch, wegen der Uebertretung des göttlichen Gebots dem *ewigen* Tode verfallen ist. Gen. 2, 17. — 3, 19. [1]). Unter dem ewigen Tode versteht aber der Socinianismus, wie dies später gezeigt werden wird, die absolute Vernichtung nach dem Tode. Soll also der Mensch dessenungeachtet zum ewigen Leben gelangen, so kann dies nur so geschehen, dass es ihm auf völlig äusserliche Weise als ein donum superadditum mitgetheilt wird, welches in seiner Natur nicht im Mindesten begründet ist. Die Unsterblichkeit, welche in dieser äusserlichen Weise zu dem Wesen des Menschen hinzukommt,

[1]) Summa rel. Christ. B. F. P. I, p. 281: „Homo quia est ex terra factus, natura sua Gen. 2, 7. — 1 Cor. 15, 47. mortalis Gen. 3, 19. — 1 Cor. 15, 48. et corruptioni subjectus; et *ex accidente*, quia divinum praeceptum violavit, morti aeternae obnoxius est. Gen. 2, 17. — 3, 19. — Zu vergl. Cat. Rac. QQ. 40. 41. — Die Ausgabe von 1684 Sect. II. de via salutis cap. 1. — Breviss. instit. B. F. P. I, p. 651. — Prael. theoll. cap. 1. a. a. O. p. 537. — und öfter in den Streitschriften adv. Francisc. Puccium, a. a. O. II, p. 253 ff. — Auf die natürliche Mortalität des Menschen werden wir noch später in der Anthropologie zurückkommen.

bildet nun nach der Ansicht des Socinianismus das Bindemittel zwischen dem Wesen Gottes und des Menschen. Denn, wie schon bemerkt, die Ewigkeit Gottes ist dem Socinianismus nichts als die endlose Dauer der Sempiternität [12]), daher er auch kein Bedenken trägt, den Begriff der Zeit in Gott zuzulassen,, so dass auch für ihn Einiges vergangen, Anderes gegenwärtig, noch Anderes zukünftig ist [13]). So konnte die endlose Dauer des ewigen Lebens für die Menschen etwas Göttliches zu haben scheinen [14]), und die Verleihung desselben an die Sterblichen als eine Theilgebung an der göttlichen Natur [15]). Dass in dieser Weise freilich nur eine ganz ausserliche Theilnahme des Menschen an dem göttlichen Wesen statt finden würde, liegt auf der Hand, da die Unsterblichkeit durchaus nicht mit Nothwendigkeit aus der Natur des Menschen folgt; — ganz abgesehn davon, dass diese Unsterblichkeit, wie sie vom Socinianismus als endlose Dauer bestimmt wird, dem Menschen noch keineswegs an dem wahrhaft unendlichen Wesen des Absoluten Antheil geben würde, da die Ewigkeit desselben ganz etwas Anderes ist, als jene schlechte Unendlichkeit der endlosen Dauer. Obwohl also der Socinianismus das ewige Leben nicht als zum Wesen des Menschen gehörig betrachtet, so schildert er doch die Sehnsucht nach demselben als in der menschlichen Natur begründet.

[12]) Cat. Rac. Q. 60: „Quid est nosse, quod Deus sit aeternus? — Id, quod principio et fine careat."

[13]) Prael. theol. cap. 8. B. F. P. I, p. 545: „Quamobrem ipsius quoque Dei respectu aliquid praeteritum, aliquid vero praesens, aliquid etiam futurum est."

[14]) Cat. Rac. Q. 356.

[15]) Disc. brevis de ratione salutis nostrae, ex F. Socini sermonibus exceptus et concinnatus B. F. P. I, p. 778: „Deus ad ostendendam suam gloriam, quam non potest non curare et quaerere, decreverat, hominem natura mortalem et miserum suae naturae participem facere et ad vitam immortalem transferre." Das *et* ist hier explicativ: eben durch die Verleihung der Unsterblichkeit will Gott den Menschen seiner Natur theilhaft machen.

„Da der Mensch durch seine Vernunft sich als ein so vorzügliches Geschöpf und als den Herrn so vieler Dinge erkennt, über die er weise herrschen kann, so liebt er auch sich selbst und sein Leben als ein besonderes Gut, und schaudert vor dem Tode zurück, der ihn eines so grossen Gutes berauben würde. Und aus dieser Betrachtung entsteht ein heisses und unauslöschliches Verlangen nach Unsterblichkeit und ewigem Leben, welches allen Menschen von Natur innewohnt. — Daher, wenn gleich der Mensch nach dem ihm angeborenen Begehrungsvermögen Unzähliges erstrebt, was ihm als gut erscheint, so ist doch der Culminationspunct und das letzte Ziel aller seiner Wünsche und all seines Verlangens, dass er in Ewigkeit leben und eine beständig dauernde Glückseligkeit geniessen möge“ [16]). — So verfällt also der Socinianismus in den Widerspruch, dass obwohl er das Ziel der Religion das ewige Leben als schlechthin transcendent und über der Natur des Menschen hinausliegend setzt, er andererseits das Streben und die Sehnsucht danach doch schon als zum Wesen des Menschen gehörig betrachtet; eine Inconsequenz, die indess mit Nothwendigkeit aus der dualistischen Stellung hervorgeht, in welche er den Menschen seinem Wesen nach zu dem Unendlichen, Göttlichen setzt. Denn während einerseits beide Seiten gänzlich auseinander treten sollen, so soll auf der anderen doch auch wiederum ein Zusammenhang, wenn auch nur ein äusserlicher bleiben, und so erhält das ewige Leben für den Menschen einerseits eine schlechthin transcendente Bedeutung, wenn es doch andererseits auch wiederum in der Natur des Menschen, wenn auch nur als unberechtigte Sehnsucht, vorhanden sein soll.

Gehen wir nunmehr in der Entwicklung des Begriffs der christlichen Religion von dem Ziel derselben rückwärts auf den *Weg*, welcher zu diesem Ziele führt, (denn als dieser *Weg* wird ja die christliche Religon definirt), so wird derselbe vom Socinianismus näher bestimmt als die *Erkenntniss*

[16]) Wollzogen, Comp. rel. christ. B. F. P. V, 3te Abthl. p. 1 ff.

*Gottes und Christi*, nach dem Ausspruch Joh. 17, 3: „Das ist das ewige Leben, dass sie Dich, den allein wahren Gott, erkennen, und den Du gesandt hast Jesum Christum“ [17]). Diese Stelle scheint zwar dem socinianischen Begriff des ewigen Lebens als eines schlechthin jenseitigen Zustandes zu widersprechen, indem jene Erkenntniss doch schon in das Diesseits verlegt werden muss, allein man entledigt sich dieser Schwierigkeit durch die für den Socinianismus charakteristische Bemerkung, dass durch eine Metonymie hier die Wirkung statt der Ursache gesetzt sei, also das ewige Leben selbst statt der Art und Weise oder des Mittels, wodurch man dahin gelange [18]). So ist die Religion also ein *Mittel* zu einem ausser ihr liegenden *Zwecke*.

Indem nun der Socinianismus die Religion als das Mittel zur Erlangung des ewigen Lebens genauer als *Erkenntniss* mithin als ein *theoretisches* Verhalten bestimmt, so scheint er hiedurch in Gegensatz zu treten gegen die altprotestantische Dogmatik, welche die Religion als ein *practisches* Verhalten des Menschen zu Gott fasst [19]). Allein einerseits ist doch zu bemerken, dass auch die protestantische Dogmatik später das theoretische Moment des Erkennens, welches auch in ihr

[17]) Cat. Rac. Q. 50: wo auf die Frage, welches jener geoffenbarte Weg sei, geantwortet wird: Cognitio Dei et Christi, ut ipse Dominus Jesus testatur: Haec est vita aeterna, ut cognoscant te illum solum verum Deum et quem misisti Jesum Christum. Joh. 17, 3. — Vergl. Breviss. instit. B. F. P. p. 651.

[18]) Jon. Schlichting. Comment. in Ev. Joh. B. F. P. IV, zweite Abthl. p. 122: „Vers 3. *Haec autem est aeterna vita.* Discipulorum qui audiebant caussa exponit, quae sit vita aeterna, id est vitae aeternae adipiscendae medium seu ratio, per metonymiam effecti pro caussa, ut supra in re contraria judicium dixit judicii caussam cap. 3, 19.

[19]) Die Belege für das lutherische System s. Hutt. rediviv. p. I. und Schmid, Die Dogmatik der evangel.-luth. Kirche. Erl. 1840, p. 6, für das reformirte bei Schweizer, Die Glaubenslehre der evangel.-ref. Kirche, Bd. I, p. 144 f. Die christliche Religion wird bestimmt als vera ratio colendi Deum.

schon vom Anfang an wenigstens als nothwendige Voraussetzung des richtigen practischen Verhaltens galt [20]), in ihren Religionsbegriff ausdrücklich aufnahm (modus Deum cognoscendi colendique). Andererseits aber ist auch dem Socinianismus der practische Religionsbegriff nicht unbekannt. F. Socinus bestimmt jene cognitio als Kenntniss des göttlichen Willens in Bezug auf uns, und als die Einrichtung unserer Gedanken, Sitten und Handlungen nach dieser Norm, Joh. Crell definirt die Religion als cultus divinus oder Dei colendi ratio [21]), und die Ausgabe des rakowschen Catechismus von 1684 bestimmt die Erkenntniss näher dahin, dass sie nicht eine blos theoretische, sondern eine mit ihrer Wirkung, d. h. einem ihr angemessenen Lebenswandel verbundene Kenntniss von Gott und Christo bezeichnet. Nur diese werde auch von der heil. Schrift für die wahre und heilbringende Gotteserkenntniss gehalten, wie Johannes bezeuge, 1 Joh. 2, 3. 4. „Daran erkennen wir, dass wir ihn kennen, wenn wir seine Gebote halten" u. s. w. [22]). Obwohl also auch das practische Moment

[20]) Nach Calvin ist die Frömmigkeit aus der Kenntniss der uns erwiesenen göttlichen Wohlthaten hervorgegangen, (die Stelle bei Schweizer a. a. O.), und nach Hollaz enthält der Begriff der christlichen Religion nicht nur die agenda, sondern auch die credenda für den Menschen, welcher das ewige Heil erlangen will; im Glauben aber ist wie bekannt das theoretische Moment der notitia enthalten.

[21]) Breviss. Instit. B. F. P. I, p. 651: „Qualem cognitionem istam intelligis? — Intelligo potissimum Dei per Christum erga nos voluntatis notitiam, et ad eam cogitationum, morum actionumque nostrarum confirmationem." — Joh. Crell, De Deo et ejus attributis cap. 1. zu Anfang: „Denotat igitur religio cultum divinum, seu Dei colendi rationem."

[22]) Sect. II, cap. 2. p. 22: „Per cognitionem istam non nudam aliquam et in sola speculatione consistentem Dei et Christi notitiam intelligimus, sed cum suo effectu, hoc est vita illi conformi ac convenienti conjunctam. Hanc enim demum pro vera ac salutari Dei notitia habent sacrae Literae, quemadmodum testatur Johannes 1 Joh. 2, 3. 4. cum ait: „In hoc cognovimus quod cognoverimus eum, si mandata ejus servemus. Qui dicit, novi eum, et mandata ejus non

in dem Religionsbegriff des Socinianismus sich vorfindet, so nimmt doch das theoretische die erste Stelle ein, sofern die Erkenntniss immer erst vorangehen muss, ehe die practische Anwendung des Erkannten folgen kann [23]). Mit dieser Voranstellung des theoretischen Moments hängt es zusammen, dass er das Christenthum wesentlich als Lehre auffasst, welche von Seiten des Subjects zunächst durch die Erkenntniss in das Wissen aufgenommen wird. Sofern sie nun die erkannte gewusste ist, erzeugt sie sodann das ihr angemessene Thun durch die in ihr enthaltenen Impulse für das Handeln. So ist es ja nach socinianischer Ansicht besonders die Verheissung des ewigen Lebens, die indem sie den Menschen theoretisch durch die Lehre des Christenthums zum Bewusstsein gebracht wird, die practische Erfüllung der Vorschriften des Christenthums zur Folge hat. Der Socinianismus fasst das theoretische Element das Erkennen so sehr als Princip des practischen, des Handelns auf, dass das Letztere darüber fast zu einem blossen Accidens des Ersteren wird, als ob aus einer bestimmten Erkenntniss das ihm angemessene Handeln schon von selbst folge [24]). — Dies Hervortreten des theoretischen

servat, mendax est, et in hoc veritas non est." Cui dicto alia similia et apud eundem et apud alios scriptores sacros reperiuntur I Joh. 3, 6. — 4, 7. 8. — 3 Joh. v. 11. — Tit. 1, 16. — Vergl. auch Wollzogen, Comment. in Ev. Joh. zu 17, 3, B. F. P. V, p. 993 f.

[23]) Wollzogen a. a. O.: nachdem die Erkenntniss Gottes näher bezeichnet ist, heisst es weiter: „Unde efficitur, ut is, qui Deum ad hunc modum cognoscit, se etiam ad debitam mandatorum ejus observationem ac obedientiam componat, sine qua cognitio Dei prorsus vana et inutilis est. — — Similiter cognitio Jesu Christi hic quoque non denotat proprie cognitionem naturae ejus, — — sed potissimum muneris ejus atque doctrinae, quam qui recte intelligit, ac simul credit, eum esse illum a Deo promissum Prophetam, Pontificem Maximum et coelestem Regem populi divini, is ei etiam fidem adjunget, fiduciam suam in ipso collocabit, mandatisque ejus obtemperabit. Quisquis igitur talem cognitionem Dei ac Christi consecutus fuerit, habebit vitam aeternam, hic quidem in spe, olim autem in possessione."

[24]) Wie sehr indess in dieser Beziehung der Socinianismus mit

Elements in dem Begriff der Religion, wonach dieselbe vor Allem ein Wissen und Erkennen sein muss, hat wiederum seinen Grund in dem äusserlichen Verhältniss, in welchem der Mensch nach socinianischer Ansicht zu Gott steht. Denn da zwischen beiden keine innere Gemeinschaft statt findet, und mithin die Kunde von Gott nur auf äusserlichem Wege an den Menschen herankommen kann, so muss auf der Seite des Letzteren zunächst und vor allen Anderen die Function des Erkennens in Thätigkeit sein, um jene von aussen her an ihn gebrachten Mittheilungen in sich aufzunehmen [25]).

Die theoretische Form aber hat nun im Socinianismus wesentlich einen *practischen Inhalt;* die Erkenntniss von Gott und von Christo, welche als der Weg zum ewigen Leben den Begriff der christlichen Religion constituirt, ist vornemlich die Erkenntniss ihres von uns zu befolgenden *Willens*.

der von ihm bekämpften Orthodoxie auf einem Boden stand, erhellt wenn man sich erinnert, dass ja auch von dieser ein Gott wohlgefälliges Leben durchaus abhängig gemacht ward von der richtigen dogmatischen Erkenntniss. Die Ketzer können eben wegen ihrer falschen Erkenntniss kein wahrhaft gutes Leben führen. Wie dieser Satz nicht nur von Katholiken — denn da war es selbstverständlich — sondern auch von Protestanten geltend gemacht ward, zeigt unter Andern Balduin's Vorrede zu der Widerlegung des rakowschen Catechismus (Wittenb. 1619). Unter Bezugnahme auf den augustinischen Satz male vivitur, si de Deo non bene creditur wird hier die Besorgniss ausgesprochen, dass bei den Socinianern nur ein Schein der Gottseligkeit sei. „Weil Gott von ihnen nicht recht erkennet wird," heisst es später von den Türken, Heiden und Juden doch mit augenscheinlicher Beziehung auf die Socinianer, „so kann auch nichts Rechtschaffenes darauf folgen. Hinwiederum wo man von Gott recht lehret, da folget gewiss auch ein gottseliges Leben, ob solches gleich nicht bei Allen — — kann erhalten werden. — — Darum man nicht aus dem Leben der Menschen von der Lehre, sondern vielmehr aus der Lehre vom Leben judiciren soll, denn es nicht wohl sein kann, dass es eitel böse Leute an denen Orten geben sollte, da recht gelehret wird."

[25]) Zu vergl. Zeller, Ueber das Wesen der Religion, Theoll. Jahrbb. 1845, Heft 1, p. 37.

ihr Wesen kommt nur in Betracht, sofern es von Einfluss ist auf ihren Willen, oder auf unsere Befolgung desselben [26]). Der Inhalt jener Erkenntniss also ist ein wesentlich practischer, nämlich die Frage, was hat der Mensch zu thun, um dem göttlichen Willen nachzukommen. Von Seiten Gottes ist es also das Gesetz, von Seiten des Menschen die Pflicht, welche dem letzteren durch die religiöse Erkenntniss zum Bewusstsein gebracht wird. Es wird also hier vor Allem das ethische Moment im Begriff der Religion intonirt und das Handeln des Menschen ist es, worauf es ankommt [27]). Wenn dies bei dem einen Bestandtheil der Religion, bei den Geboten, von selbst in die Augen springt, so hat doch auch der andere, die Verheissungen, nach der Auffassung des Socinianismus diese bestimmte Tendenz auf das Handeln, sofern nur durch die von den Verheissungen ausgehenden Impulse das Handeln dem Gebote nachzukommen vermag [28]).

Nachdem wir jetzt die Natur des Weges näher kennen gelernt haben, auf dem allein der Mensch das ewige Leben erreichen kann, so haben wir jetzt noch die socinianische Bestimmung zu untersuchen, dass derselbe ein von Gott *geoffenbarter* sei (via *patefacta* divinitus). Was versteht der Socinianismus unter *Offenbarung?* — Welches der Inhalt derselben sein muss, ergiebt sich aus dem Vorigen, nämlich

[26]) Breviss. instit. B. F. P. I, p. 651: „Qualem cognitionem istam intelligis? — Intelligo potissimum Dei per Christum erga nos voluntatis notitiam, et ad eam, cogitationum, morum actionumque nostrarum conformationem. — Quid? annon necesse est ad cognitionem istam novisse praeterea, quaenam sit Dei Christique natura sive essentia? — Istiusmodi notitia eatenus tantum est necessaria, quatenus sine ipsa, nec Dei per Christum erga nos voluntatem nosse, nec nos ad eam conformare possumus."

[27]) Disc. brev. de ratione salutis nostrae B. F. P. I, p. 778: „ — decrevit (deus), ut nonnisi ii ad vitam aeternam aspirare possent, qui pie et juste et sancte viverent."

[28]) Wie in der Hervorhebung des sittlichen Elements der Arminianismus, der Spinozismus, der Deismus und Rationalismus auf die Seite des Socinianismus treten, darüber vergl. Zeller a. a. O. p. 38 ff.

der Wille Gottes hinsichtlich der Menschheit, wie er sich näher als Gebot und Verheissung bestimmt. Es kann sich hier nur um die Form seiner Mittheilung an die Menschheit handeln. In dieser Beziehung fasst der Socinianismus die Offenbarung durchaus in äusserlicher Weise; die Offenbarung ist ihm nicht etwa ein inneres Offenbarwerden des Göttlichen in dem menschlichen Geiste, sondern eine rein äusserliche Mittheilung eines dem Menschen seiner Natur nach völlig trancendenten Inhalts. Am offenkundigsten declarirt findet sich diese Aeusserlichkeit des Offenbarungsbegriffs bei Ostorodt, Unterrichtung p. 12: „So kann denn nun der Mensch von Gott und seinem Willen nicht wissen, nur was ihm Gott selbst offenbart, *nämlich äusserlicher Weise.*“ Und wie Ostorodt überhaupt nur der getreue Dolmetsch der socinischen Ansichten ist, so hat er auch hierin nur diese ausgedrückt, wie F. Socinus selbst sie an mehr als einer Stelle entwickelt. Besonders gehört hieher die Exposition der Praell. theoll. cap. 2, auf die wir weiter unten sogleich kommen werden, womit zu vergl. der rakowsche Catechismus QQ. 46—49. Die Aeusserlichkeit des socinianischen Offenbarungsbegriffes zeigt sich sodann im Besondern am Auffallendsten in der Art und Weise, wie der Socinianismus selbst den Stifter des Christenthums von den göttlichen Wahrheiten unterrichtet werden lässt, welche er der Menschheit mitzutheilen bestimmt ist. Vor dem Beginn seines Lehramts wird nämlich Christus nach socinianischer Vorstellung in den Himmel erhoben, um durch Gott selbst in eigner Person an Ort und Stelle instruirt zu werden. Es ist dies der bekannte raptus in coelum, welcher weiter unten in der Darstellung der socinianischen Christologie noch besonders zur Sprache kommen wird. Die äusserliche Fassung des Offenbarungsbegriffes war indess eine Nothwendigkeit bei der äusserlichen Stellung, in welche der Socinianismus den Menschen zu Gott setzt; sind Gott und Mensch wesentlich von einander getrennt, so dass der Mensch von Natur über Gott und göttliche Dinge nichts wissen kann, so kann auch die Offenbarung nur eine äusserliche sein.

Die Frage nach der Art und Weise der Offenbarung geht hier in die andere nach ihrer *Nothwendigkeit* über. Woher bedarf es überhaupt einer Offenbarung? — Die *Nothwendigkeit* einer *Offenbarung* resultirt für den Socinianismus aus der Annahme, dass der Mensch seiner Natur nach von Gott und göttlichen Dingen nichts weiss; eine *natürliche* Religion giebt es daher nicht. Dies ist wenigstens die nach einer Seite völlig consequente Ansicht des Faustus Socinus selbst, des älteren rakowschen Catechismus, des Ostorodt und Anderer. Faustus erkennt es an, dass die allgemeinere Annahme sei, dass dem menschlichen Geist von Natur das Gottesbewusstsein innewohne. Allein diese Meinung, die er für falsch halte, scheine nur daher entstanden zu sein, dass sich überall bei allen Menschen ein gewisses Gottesbewusstsein zu finden scheine. Indess sei ja zu bemerken, dass Gott dem Menschen von Anfang an, seit er geschaffen war, sich offenbart habe, und da der erste Mensch 930 Jahre gelebt habe, so habe er seinen Nachkommen leicht das Gottesbewusstsein mittheilen können. Dies sei indess nicht einmal nöthig gewesen, da Gott nicht nur dem ersten Menschen, sondern auch seinen Nachkommen sich mannichfaltig offenbart habe, wie aus der heiligen Geschichte aufs Deutlichste erhelle [29]). Gegen die Ansicht, dass dem Menschen ein natürliches Gottesbewusstsein innewohne, argumentirt Faustus zum Theil aus Stellen der heil. Schrift. So aus Hebr. 11, 6; wenn hier gesagt

[29]) Prael. Theol. cap. 2. B. F. P. I, p. 537: „Receptior hodie sententia est, homini naturaliter ejusque animo insitam esse divinitatis alicujus opinionem — —. Haec sententia, quam nos falsam esse arbitramur, non aliunde potius orta fuisse videtur, quam ex eo, quod videantur omnes homines opinione ista divinitatis alicujus imbuti esse. Verum animadvertendum erat, ab ipso initio quum homo creatus fuit, Deum se illi patefecisse, qui primus homo quum nongentis triginta annis vixerit, posteros suos facile divinitatis opinione imbuere potuit. Quamquam hac re opus non erat, quum ipse Deus, non primo homini tantum, sed aliis subinde ex eo natis, sese variis rationibus patefecerit, quemadmodum ex sacra historia clare liquet."

werde, dass ohne Glauben Niemand Gott wohlgefallen könne, so liege darin, dass Jemand des Glaubens und somit auch des Gottesbewusstseins entbehren könne. Zudem wenn das Gottesbewusstsein dem Menschen von Natur beiwohnte, wie könnte der Verfasser des Hebräerbriefes an derselben Stelle daraus, dass Enoch Gott wohlgefallen habe, den Beweis führen wollen, dass er an Gott geglaubt habe? — Endlich bezeuge die Schrift offenkundig, dass es Menschen gebe, die nicht glauben, dass Gott sei, Ps. 10, 4. — 14, 1. — 53, 2, und wenn gleich sie dieselben Thoren nenne, so wolle sie dieselben dadurch doch keineswegs als entblösst von den natürlichen Geistesanlagen und dem gesunden Menschenverstand darstellen, sondern nur als der wahren Weisheit ermangelnd; denn diese sei nichts Natürliches, sondern werde vielmehr erst auf irgend eine Weise *erworben*. — Ferner gebe es heutzutage nicht nur wirklich einzelne Menschen, sondern auch ganze Völker, welche nicht das mindeste Bewusstsein und nicht die leiseste Ahnung irgend einer Gottheit haben. Dergleichen finden sich in der neuen Welt, in Brasilien, wie ihm (dem Faustus) ein glaubwürdiger Mann berichtet habe, der sich lange in jenen Gegenden aufgehalten. Dass es aber auch an anderen Orten dergleichen Völker gebe, bezeuge die neue Geschichte von Indien. — Allein wenn man nun auch das Gottesbewusstsein als natürliche Anlage fallen lassen muss, so behaupten doch Manche, das wenigstens könne nicht geleugnet werden, dass ein Jeder, wenn er aufmerken wolle, aus der Einrichtung dieser Welt nicht nur dass Gott sei unzweifelhaft erkennen könne, sondern auch dass er für die Menschheit Sorge trage. Ja nach Einigen können Alle aus jener Einrichtung Alles erkennen, was zur Erkenntniss Gottes nöthig ist, aus welcher alle Religion entspringt. — Allein auch diese Ansicht erweist sich schon dadurch als falsch, dass die ersten Philosophen, — unter ihnen Aristoteles, der an Geistesschärfe alle übertroffen zu haben scheine, — welche diese Einrichtung der Welt nicht nur wie die übrigen Alle betrachtet, sondern mit dem grössesten Fleiss ihre Erforschung im

Allgemeinen, wie im Einzelnen betrieben haben, doch nicht zu der Annahme gelangen konnten, dass Gott für diese niedere Welt im Einzelnen, sowie besonders für die einzelnen Menschen Sorge trage. Selbst dazu konnten sie sich nicht erheben, dass die Welt von Gott geschaffen sei, ja sie stellten dies wohl gar in Abrede. — Sodann richtet sich Faustus gegen die Beweisführung jener Ansicht aus der heil. Schrift. Zunächst der Ps. 19: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes" u. s. w., setzt die Anerkennung voraus, dass Gott die Himmel geschaffen habe; und wenn es heisse, das Firmament verkündige ein Werk seiner Hände, so bedeute, ein Werk verkündigen hier nicht so viel, als anzeigen, *dass* es ein Werk sei, sondern *was für ein* Werk es sei, oder dasselbe feiern [30]). — Sodann pflege man sich zu stützen auf die Stelle Röm. 1, 20: Denn sein unsichtbares Wesen u. s. w. Allein die Worte ἀπὸ κτίσεως κόσμου seien zu verbinden mit κόρατα, so dass also hier derselbe Sinn statt finde, wie Matth. 13, 35 κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Ganz falsch sei es, wenn die meisten Ausleger aus dem *von* ein *aus* gemacht hätten. Der Apostel wolle also sagen: Die ewige Gottheit Gottes, d. h. Gottes Wille hinsichtlich unsrer, und seine ewige Macht, d. h. die Verheissungen, welche niemals fallen werden, dies beides (die Gebote und Verheissungen, welche also richtig auch aus dieser Stelle herausgebracht werden —) was niemals vorher, seit die Welt geschaffen war, von den Menschen gesehen, d. h. erkannt wurde, ist nun durch die Werke (τοῖς ποιήμασι) d. h. durch die wunderbaren Thaten Gottes selbst und der göttlichen Menschen, zumal Christi und der Apostel, erschienen und zum Bewusstsein gebracht [31]). — In der That, wie man nicht leugnen

[30]) a. a. O. p. 538: „Dico, *annunciare opus* eo in loco nec fortasse uspiam alibi, non significare, indicare esse opus; sed quale sit opus seu celebrare opus.

[31]) a. a. O.: „Ait igitur eo in loco Apostolus, aeternam divinitatem Dei, id est, id quod nos Deus perpetuo facere vult, (divinitas enim hoc sensu alibi quoque apud ipsum enunciatur, ut Col. 2, 9.)

kann, eine bewunderungswürdige Eskomotage des richtigen Sinnes! — Endlich pflege noch die Stelle Apostelgeschichte 17, 26. 27. für die entgegengesetzte Ansicht angeführt zu werden. Allein das Gott suchen sei hier nichts Anderes, als heilig leben, wie er selbst vorschreibe; ihn finden aber bedeute die Erfahrung seiner Gnade machen. Die Meinung des Paulus an jener Stelle sei also, es sei Gottes Absicht gewesen, dass die Menschen heilig nach seinem Willen lebten, und ihn so sich gnädig fänden [32]). Das Resultat ist also, dass das Gottesbewusstsein dem Menschen weder von Natur beiwohne, noch auch, dass derselbe durch Reflexion auf die Werke der Schöpfung dazu gelange.

Dem Faustus Socinus folgt nun in dieser Annahme der ältere rakowsche Catechismus [33]), und während Völkel sie mehr voraussetzt, als sie ausdrücklich ausspricht [34]), ist Osto-

aeternamque potentiam, id est promissiones, quae numquam intercident (quo sensu paulo superius dixerat, Evangelium esse potentiam Dei), haec, inquam, quae nunquam, postquam mundus creatus fuerat, ab hominibus visa fuerant, id est non fuerant eis cognita, per opera, hoc est, per mirabiles ipsius Dei et divinorum hominum, praesertim vero Christi et Apostolorum ejus operationes, conspecta fuisse." Das Neue Testament, d. i. Alle Bücher des Neuen Bundes, welche Gott durch Christum mit den Menschen gemacht hat, treulich aus dem Griechischen ins Teutsche versetzet. Motto: 2 Tim. 1, 9. 10; gedruckt im Jahr Christi 1630 (wahrscheinlich zu Rakow) übersetzt die Stelle folgendermassen: „Darum, dass, was man von Gott weiss, offenbar ist unter ihnen; denn Gott hats ihnen offenbaret. Denn seine unsichtbare Dinge werden von der Weltschöpfung her, indem man sie durch die Werke verstehet, gesehen, beides, seine ewige Kraft und Gottheit" u. s. w.

[32]) „Hic dico, Quaerere Dominum nihil aliud esse, quam sancte vivere, ut ipse praecipit: eum autem invenire, est illum sibi propitium experiri. — Pauli igitur sententia est, Dei consilium fuisse, ut homines sancte secundum ipsius voluntatem viverent, atque ita eum sibi propitum experirentur."

[33]) QQ. 46–49.

[34]) De vera rel. II, cap. 8 zu Anfang. — Vergl. Zerrenner, Neuer

rodt hier wie überhaupt der getreuste Nachfolger des Meisters. „Dass aber die Menschen von Gott oder von der Gottheit etwas wissen, das haben sie nicht von Natur, noch aus der Betrachtung der Schöpfung, sondern von *Hörensagen*, sintemal sich Gott von Anfang an den Menschen offenbart hat.“ Seine Beweisführung ist gänzlich die oben mitgetheilte des Faustus, nur etwas ins Kurze gezogen, und auch die Stelle Röm. 1, 20 findet in gleichem Sinne ihre Erledigung. Der Schluss ist denn endlich: „So kann denn nun der Mensch von Gott und seinem Willen nichts nicht wissen, nur was ihm Gott selber offenbart, nämlich *äusserlicher* Weise“ [35]). — Diese Auffassung ist allerdings consequent; ist das Wesen des Menschen absolut von dem göttlichen verschieden, so kann auch das Gottesbewusstsein dem Menschen nicht von Natur inne wohnen, und ist das Endliche überhaupt schlechthin von dem Unendlichen getrennt, so kann auch durch die Betrachtung der Werke der Schöpfung die Erkenntniss Gottes nicht gewonnen werden.

Allein schon Socinus selbst scheint seine oben entwickelte Ansicht bisweilen nicht so streng festzuhalten. Denn in seiner Schrift über die Autorität der heil. Schrift Cap. 2, Abthl. 2, wo er darauf ausgeht, von der Wahrheit der christlichen Religion auch solche zu überzeugen, welche alle Religion schlechterdings leugnen, behauptet er, dass es zwingende Gründe gebe, um solche Menschen zum Glauben nicht nur an das Dasein Gottes im Allgemeinen, sondern auch an seine specielle Fürsorge für das menschliche Geschlecht hinzuführen, und sie auf diese Weise zu der Anerkennung zu bewegen, dass eine wahre Religion unter den Menschen sei oder doch sein könne. Und sodann habe man weiter zu zeigen, dass dies eben die christliche Religion sei. — Welches sind nun aber jene zwingenden Gründe? — Socinus lässt sich nicht

Versuch zur Bestimmung der dogmatischen Grundlehren von Offenbarung und heil. Schrift, p. 47 ff.

[35]) Unterrichtung u. s. w. p. 10—12.

darauf ein, da nach seiner Meinung der angedeutete Weg eine zu lange Erörterung erheischen würde; indess zweifelt er nicht, dass jene Argumentation nicht allzu schwer sein würde, zumal wenn die Gründe nicht so sehr aus der Natur und ihren mit Nothwendigkeit erfolgenden Wirkungen hergenommen würden, als aus den in der Freiheit des Willens entspringenden Ereignissen, die als solche ausserhalb der nothwendigen Ordnung der Natur liegen [36]). — Wenn es nun

[36]) De autor. S. Scrpt. cap. 2, p. 2. B. F. P. p. 273: „Verum quibusnam argumentis utemur, cum illis agentes, qui omnem prorsus religionem negant, ut illis demonstremus, religionem Jesu Nazareni veram esse? Certe — — recta ad hoc via esse videretur, cogere eos fatere illud ipsum, quod negari ab eis diximus, rationibusque eo adigere, ut dicant, non solum esse Deum, seu primum quendam motorem omnium rerum, quae moventur, primamque caussam omnium rerum, quae sunt, essentia (ut sic loquar) formali, et nominatim hujus mundi aspectabilis, verum etiam eum praeterea homines singulatim, eorumque actiones curare atque intueri: atque hac ratione eos eo adducere, ut concedant esse aut esse posse inter homines aliquam veram religionem. Hoc enim concesso, jam ostendimus, inde sequi, Jesu Nazareni religionem esse veram. (Dies war in der ersten Abthl. des cap. 2. geschehen). Quanquam vero minime dubitamus, quin hoc haud magno negotio effici queat, maxime si rationes ducantur non tam ex ipsa natura, ejusque necessariis effectis, quam ex *liberis voluntariisque eventibus* extra necessarium naturae ordinem, qui in orbe terrarum conspecti sunt, et quotidie conspiciuntur: tamen quia hoc nimis longam disputationem requireret etc. — Dass unter den liberis voluntariisque eventibus extra necessarium naturae ordinem nur die durch die menschliche Willensfreiheit hervorgebrachten Wirkungen verstanden werden können, scheint mir aus dem Zusammenhange, sofern sie der Naturnothwendigkeit entgegenstehen, mit unbezweifelbarer Evidenz hervorzugehen, und es ist unbegreiflich, wie Zerrenner diesen so einfachen Sinn übersehend die Meinung aufstellen konnte, Socin wolle hier das Dasein höherer Geister und deren Einwirkungen auf unsere Welt und auf die Schicksale der Menschen verstanden wissen; — nach der Analogie von Crell, welcher das Dasein Gottes beweist ex iis rebus, quae praeter naturam sunt aut fiunt und unter diese Kategorie auch den Beweis für das Dasein Gottes

also dem Religions- und Gottesleugner gegenüber zwingende Beweise giebt, durch welche er mit Nothwendigkeit zum Glauben an Gott geführt werden kann, woher können diese anders genommen sein, als aus der endlichen Schöpfung, sei es der Welt der Natur oder des endlichen Geistes? Faustus Socinus ward also durch das Unternehmen, die Wahrheit der christlichen Religion *beweisen* zu wollen, mit Nothwendigkeit zu einem Widerspruch gegen seine früher entwickelte Ansicht hingetrieben. Entweder, wir haben das Gottesbewusstsein nicht von Natur in uns, und können es auch nicht aus der endlichen Schöpfung entwickeln, so dass es nur von aussen an uns herankommen kann, — dann fehlt uns aber auch

aus der Existenz der Engel und höheren Geister stellt. (De Deo et ejus attributis cap. 6). Allein gesetzt auch, wir dürften so ohne Weiteres die Ansicht Crell's dem Faustus Socinus beilegen, so ist doch zu bemerken, dass während bei Crell praeter naturam ganz allgemein steht, es bei Socinus heisst: extra necessarium naturae ordinem, was seinen ganz bestimmten Sinn bekommt sowohl durch die vorhergehenden necessarii effectus als durch den Gegensatz gegen die liberi und voluntarii eventus, von denen bei Crell gar nicht die Rede ist. Auch wäre es gar nicht abzusehen, wie Faustus von Wirkungen der höheren Welt so ohne Weiteres sagen könnte, dass man sie täglich vor Augen sehe. — Fragt man nun aber, wie nach Socin's Ansicht aus den in der endlichen Freiheit begründeten Erscheinungen das Dasein Gottes geschlossen werden könne, so hat man sicherlich hier an die Art und Weise zu denken, wie Socin das Verhältniss Gottes zu den freien Handlungen der Menschen bestimmt. Denn obwohl er dieselben nicht voraus weiss, so besteht doch nun seine unendliche Weisheit eben darin, was der Mensch auch beginne, Alles zum Besten und zu seinem Ruhme zu lenken (vergl. Prael. theol. cap. 8. B F. P. I, p. 545 f.) So fern also auch die in der menschlichen Willensfreiheit wurzelnden Wirkungen immer zum Besten des Ganzen dienen müssen, und weit entfernt, die Harmonie der Schöpfung zu stören, dieselbe nur befördern, so muss man hieraus nach der Ansicht des Faustus auf das Dasein der Gottheit schliessen, welche mit unendlicher Weisheit auch das scheinbar Widerstrebende ihrem Zwecke dienstbar zu machen versteht. — Nur so scheint mir jene Stelle aufgefasst werden zu können.

jegliches Kriterium, durch welches wir uns von der Wahrheit der Offenbarung überzeugen können, und wir müssen mithin alles, was sich dafür ausgiebt, als göttliche Offenbarung annehmen; oder, wollen wir dies nicht, wollen wir hier zwischen Falschem und Wahrem unterscheiden, und irgend eine Offenbarung als die wahre *erweisen*, so ist dies nicht möglich ohne die Voraussetzung eines irgendwie von Natur uns innewohnenden Gottesbewusstseins, oder wenigstens der Möglichkeit, durch Schlussfolgerung aus dem endlichen Weltzusammenhang zu einer wenn auch nur relativen Gotteserkenntniss zu gelangen.

Macht sich nun schon bei Faustus Socinus ein seinem offen ausgesprochenen entgegengetzter Standpunct bemerklich, so tritt der letztere offenkundig und selbstständig hervor bei den bedeutendsten späteren Häuptern des Socinianismus. Denn während Völkel, wie oben bemerkt, die socinische Ansicht, dass der Mensch weder von Natur noch durch die Betrachtung der Schöpfung von Gott etwas wissen könne allerdings vorauszusetzen scheint, obwohl er sich unverkennbar sehr in Acht nimmt, sie ausdrücklich auszusprechen, steht Joh. Crell durchaus auf der entgegengesetzten Seite. Um das Dasein Gottes zu beweisen, als das erste Fundament aller Religion, geht er in der Schrift De Deo et ejus attributis cap. 1 ff. (De vera rel. I, cap. 1) darauf aus, dasselbe durch nicht aus der Schrift entnommene Argumente auch denen zu demonstriren, welche die Autorität der heil. Schrift nicht anerkennen. Es giebt nach Crell 3 Classen von Beweisen, zunächst aus der allgemeinen Natur der Dinge, sodann aus den Erscheinungen der Menschenwelt, sei es dass sie in der Natur oder in einer höhern Ursache ihren Ursprung haben; — oder endlich drittens aus dem, was wider die Natur ist oder geschieht [37]). Die weitere Ausführung, auf

[37]) „Etsi vero ex iis, quae de Sacrarum literarum auctoritate alibi in hoc opere disputabuntur, perspici satis possit, Deum esse: placet tamen aliis quoque argumentis idem hoc loco demonstrare, ut

die wir noch später zurückkommen werden, bildet den evidentesten Beweis, dass Crell wenn er auch nicht geradezu ein dem Menschen innewohnendes natürliches Gottesbewusstsein behauptet, doch wenigstens von der Ansicht ausgeht, dass der Mensch durch Reflexion auf die ihm vorliegenden Thatsachen der Natur und Geisterwelt zu einer wenigstens relativen Gotteserkenntniss gelangen kann. Sehr bestimmt erklärt er sich hierüber in seinem Commentar zu dem Römerbrief, zu der Stelle I, 19. 20 [38]), welche überhaupt als der lapis lydius für die Ansicht des Socinianismus in dieser Beziehung zu betrachten ist. Das φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς will Crell nicht sowohl von einer actuellen Gotteserkenntniss der Menschen, als von dem Vermögen und der Gelegenheit dazu verstehen. Er schliesst dies aus dem Folgenden, dass Gott ihnen sein Erkennbares offenbart habe, woraus ja nun folge, dass sie ihn hätten erkennen können. Das Wie der Offenbarung Gottes wird nun v. 20 von dem Apostel näher explicirt, und Crell bemerkt hierzu: nicht also habe Gott ihnen dies durch Propheten oder zu dem Ende gesandte Männer geoffenbart, so wenig als er selbst ihnen erschienen sei, „sondern sein Unsichtbares, nämlich seine ewige Macht und Gottheit, wie der Apostel bald sich näher erklärend hinzufügt, wird von der Schöpfung der Welt her klar geschaut und erkannt, wenn man nur die Augen öffnen will. Das ἀπὸ κτίσεως κόσμου fasst Crell zwar, wie Socinus, allein in der Bestimmung des sonstigen Sinnes, besonders dem Begriff der ποιήματα, weicht er durchaus von ihm ab, und versteht es richtig von den Werken der Schöpfung, welche in die Augen und Sinne der Menschen fallen, so dass jeder mit Vernunft Begabte, wenn er anders nur aufmerken will, aus ihnen das

illi id agnoscant, qui auctoritatem scriptorum sacrorum nondum admittunt. Triplici autem argumentorum genere ad id probandum utemur. Primum enim ex universa rerum natura ducemus argumenta: deinde ex rebus humanis, sive a natura, sive ab alia superiore caussa ortis; denique ex iis, quae praeter naturam sunt aut fiunt."

[38]) B. F. P. III, p. 78 ff.

Unsichtbare Gottes erkennen kann. „Denn wie? deutet das Werk nicht auf seinen Werkmeister? lässt nicht das weite Gebäude der Welt, die Mannichfaltigkeit, der Nutzen, die Schönheit, die Ordnung aller Dinge auf eine unermessliche, mit der höchsten Weisheit verbundene Macht des Schöpfers schliessen? leuchtet nicht seine ewige Allmacht und ihre Verwirklichung in der beständigen Regierung der Welt, so wie die mit ihr verbundene Vorsehung, wodurch er Alles erhält und für Alles sorgt, und endlich seine höchste Güte daraus hervor“ [39])! Crell befindet sich hier also im Gegensatz gegen Faustus Socinus, wenn gleich ohne ihn zu nennen. Wenn nun der letztere in der extremen Durchführung seines dualistischen Standpunctes alles Gottesbewusstsein schlechthin nur von äusserlicher Offenbarung ableiten konnte, so ist auch Crell keineswegs gemeint, dieselbe ganz aus dem Spiel lassen zu wollen; vielmehr vermittelt er seine Ansicht mit der des Faustus dadurch, dass er jene äusserlichen Offenbarungen als ein nicht geringes Förderungsmittel bezeichnet für die aus der Betrachtung der Natur zu schöpfende Gotteserkenntniss. „Damit aber die Menschen jenes Alles in Betrachtung zögen, kam ihnen Gott auch in dieser Beziehung bedeutend zu Hülfe (profuit), indem er von Anfang der Welt durch mannichfaltige Erscheinungen den Menschen sich offenbarte, und auf diese Weise bewirkte, dass wenigstens irgend welches Gottesbewusstsein unter den Menschen existirte, welches sich auch unter den uncultivirtesten Völkern erhielt; so dass sie wenn gleich den wahren Gott nicht kennend nichts desto weniger doch überhaupt eine Gottheit anerkannten und verehrten. Wozu noch kommt, dass obwohl der Glaube an Gott nicht durchaus unserer Natur eingepflanzt ist (*denn unser Geist ist gleich einer tabula rasa, welche mit Nichts beschrieben ist, mit Allem aber beschrieben werden kann, und alle unsere Einsicht geht zuerst von der sinnlichen Wahrnehmung aus* [40]),

[39]) a. a. O. p. 79.

[40]) „ — est enim mens nostra instar tabulae rasae, cui nihil

doch die so durchstehende Meinung fast aller Völker, falls sie nicht völlig thierisch sind, auf eine Geneigtheit unserer Natur zum Glauben und zur Verehrung einer Gottheit schliessen lässt [41]). — So *kann* also zwar nach Crell der Mensch aus sich selber durch Betrachtung der Schöpfungswerke zur Gotteserkenntniss gelangen, wird indess durch die äusserlichen Gottesoffenbarungen seit Anbeginn der Schöpfung wesentlich unterstützt.

Auf Crell's Seite stehen ausser Schlichting [42]) unter den Späteren noch Wollzogen [43]), Wiszowaty [44]) und die Ausgabe des rakowschen Catechismus von 1684 [45]). Die Letztere erklärt sich zwar nicht ausdrücklich in diesem Sinne, allein es kann dennoch kein Zweifel daran sein, wenn man darauf achtet, dass sie die in dem Sinne des F. Socinus gehaltenen

inscriptum est, omnia autem inscribi possunt: omnisque intelligentia nostra ex sensibus primum proficiscitur." — Auf diesem empirisch sensualistischen Standpunct ist Joh. Crell ein Vorgänger Locke's, wie denn überhaupt der Socinianismus nach seiner äusserlich mechanischen Auffassung des menschlichen Erkennens, als des theoretischen Geistes, zu dem empirischen Sensualismus incliniren musste.

[41]) a. a. O. p. 86.

[42]) Zu Röm. 1, 19, in seinem Commentar zum Römerbrief, B. F. P. IV, p. 163 ff.

[43]) Comp. rel. Christ. B. F. P. V, Abthl. 3, p. 1: „Homines ejusmodi cognitionem Dei solo lumine naturalis rationis assequi posse testatur aperte Paulus apostolus, quum redarguit Ethnicos, quod quum ex rebus creatis Deum cognovissent, eum tamen non sicut Deum glorificaverint," mit Anführung von Röm. 1, 19. 20.

[44]) Comment. in acta App. a. a. O. Abthl. 2, p. 91. p. 111 zu der Stelle 17, 27 „ob sie ihn etwa fassend fühlten und fänden": Inquiri autem et palpari Deus, quamvis occultus et invisibilis, potest ac debet, ex cognitione rerum, quae et extra homines et in hominibus sunt ac fiunt, quia Deus ista fecit et facit atque gubernat: ita ut ex effectis ad cognitionem causae efficientis primae deveniatur. Videatur Cicero de natura Deorum lib. II. B. 19. Cap. 13. Act. 14, 17. Röm. 1, 20." —

[45]) p. 18. 21 f.

Bestimmungen über diesen Punct, besonders die Erklärung von Röm. 1, 19. 20 in den QQ. 47—49 hat fallen lassen. Dass der Mensch den sicher zu der Unsterblichkeit führenden Weg (dies ist aber die *christliche* Religion im Besonderen, nicht das Gottesbewusstsein im Allgemeinen) nicht durch sich selber finden könne, davon wird der Grund darin gefunden, weil sowohl eine so grosse Belohnung als der sichere Weg, sie zu erlangen, einzig von der göttlichen Willkühr abhänge. Wer von den Menschen aber die Rathschlüsse Gottes aufzufinden und sicher zu erkennen vermöge, wenn er selbst sie nicht offenbare? Sie können um so weniger erkannt werden, um so mehr sie von den Gedanken des psychischen Menschen abweichen, wie der Apostel 1 Cor. 2 weitläuftig auseinandersetze. — Es wird hier also keineswegs in Abrede gestellt, dass der Mensch überhaupt durch sich selber zur Gotteserkenntniss gelangen könne, sondern nur dass er aus sich von dem specifisch unterscheidenden Inhalt des Christenthums und von dem Wege, auf dem man *sicher* dahin gelangen könne, etwas zu wissen im Stande sei. Dies war allerdings auch nicht möglich, sofern ja die Unsterblichkeit etwas für die menschliche Natur schlechthin Transcendentes sein sollte.

Mit der zuletzt besprochenen Ansicht über die natürliche Fähigkeit des Menschen zur Gotteserkenntniss übereinstimmend erklärt sich auch die Summa univers. Theol. Christ. secundum Unitarios von 1787. Gleich im ersten § des Prooemiums heisst es: „Dass Gott, der das vollkommenste Wesen ist, existire und in seinem Sein beharre, dass derselbe Schöpfer und Erhalter sei, lehrt aufs Deutlichste die Maschine des ganzen Universums, ihre Schönheit und die nach dem weisesten Gesetz disponirte Ordnung. § 2. Weiter aber könne das Bewusstsein unserer eigenen Existenz, die erstaunenswürdige Verbindung des Geistes und Körpers, der bewundernswerthe Bau des menschlichen Körpers, die mannichfaltigen Schwächen und Begierden, einen Jedem der Massen überzeugen, dass Gott von sich selber sei, wir aber

hinsichtlich unseres ganzen Seins von Gott abhängen, dass es ein Ungeheuer sein musste, wenn sich unter vernunftbegabten Kreaturen ein Atheist fände. — Sodann wird § 4 unter Anführung von Röm. 1, 20. 21 ausgeführt, dass der Mensch aus der Betrachtung und Anschauung der göttlichen Werke nicht nur Vieles von dem göttlichen Wesen, sondern auch hinsichtlich seines Willens erkennen könne, dass Gott wolle, er solle ihm durch sein ganzes Leben aufrichtig und ernstlich dienen. — Allein da Gott unendlich ist, wir aber endlich, so ist es unmöglich, dass alle Vollkommenheiten Gottes, und um so weniger sein vollständiger Wille, auf welche Weise er verehrt werden, und mit welchen Belohnungen und Strafen er uns afficiren will, von der Vernunft allein erkannt werden können, so wie sie uns auch nicht versichert, dass wir nach Pflichtvernachlässigungen von Gott wiederum zu Gnaden angenommen werden können. Kurz, die Vernunft allein erreicht nicht Alles, was Gott von uns gethan haben, was er uns schenken und was er überhaupt mit uns anfangen will (Vergl. Episcopius Instit. Theol. I, cap. 7. 8. 9. 10). Das der Vernunft Fehlende hat nun die Offenbarung zu ergänzen, die so fern sie in der heil. Schrift enthalten ist, der natürlichen Religion entgegengesetzt ist, welche aus der richtigen Vernunft geschöpft wird [46]). — Abgesehn von den mancherlei Einflüssen der Bildung des achtzehnten Jahrhunderts, welche sich hier zu erkennen geben, findet hier im Wesentlichen dieselbe Auffassung Statt, wie wir sie kurz zuvor bei dem spätern Socinianismus kennen gelernt haben.

Zwei Richtungen stehen also im Socinianismus hinsichtlich der Frage, ob eine natürliche Gotteserkenntniss möglich sei, einander gegenüber; die eine verneint die Frage, und leitet schlechthin alles Gottesbewusstsein von äusserlicher Offenbarung ab; die andere bejaht sie, und lässt der Offen-

[46]) Proem. § 62: „Estque alia (religio) Naturalis, quae ex solo dictamine rectae rationis petitur, de qua Act. 14, 16. 17. — 17, 26. 27. — Rom. 2, 14. 15; alia *Revelata*, quae ex Scriptura Sacra innotuit."

barung nur die Bedeutung einer Förderung und Vervollständigung dessen, was der menschliche Geist aus sich selber vermag. An der Spitze der Einen steht F. Socinus selbst, an der Spitze der Anderen Joh. Crell. Beide, so verschieden sie aussehen mögen, sind doch nur die Consequenzen desselben socinianischen Princips. Wenn der Mensch von Gott, wie das Endliche von dem Unendlichen überhaupt, als wesentlich verschieden vorgestellt wird, so kann er auch weder seiner Natur nach etwas von Gott wissen, noch auch den Gedanken Gottes aus den Werken der Schöpfung abstrahiren, und hier ist also die Ansicht des Faustus eine vollkommen richtige Consequenz. Geht man indess einen Schritt weiter, so muss man die Crell'sche Ansicht nicht minder consequent finden. Denn soll doch trotz der Trennung der beiden Seiten auch wiederum eine Offenbarung Gottes an den Menschen statt finden, so muss dieser in seiner Natur nicht nur für die Aufnahme und das Verständniss derselben disponirt sein, sondern er muss auch in sich oder in der Welt des Endlichen überhaupt Kriterien besitzen, an denen er die Offenbarung als göttliche zu erkennen vermag, so dass also hier, nachdem die Scheidung in aller Schärfe vollzogen ist, das Uebergewicht doch wieder auf die Seite des Menschen, des Endlichen fällt, wenn auch nur zunächst in der Weise, dass er die formalen Kriterien der Offenbarung und Gotteserkenntniss in sich enthält; und da denn die Form niemals ohne Inhalt sein kann, so erweitert sich jenes formal kritische Vermögen des Menschen allmälig zu dem Begriff der natürlichen Religion, und diese, der geoffenbarten Anfangs nur in untergeordneter Stellung beigeordnet, dehnt sich nach und nach in dem Maasse aus, dass sie die geoffenbarte mehr und mehr überflüssig macht und endlich ganz in sich absorbirt. Wie das Uebergewicht im Socinianismus mit Nothwendigkeit auf die Seite der menschlichen Capacität fallen muss, werden wir besonders später zu bemerken Gelegenheit haben, wo wir das Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung nach den Bestimmungen des Socinianismus darzustellen haben werden.

Die bisherige Untersuchung ward durch die Frage veranlasst, in wie fern der Socinianismus eine *Nothwendigkeit* der Offenbarung statuire. Er antwortet, wie wir gesehen haben, nothwendig ist die Offenbarung, weil der Mensch aus sich gar keine Kenntniss von Gott und göttlichen Dingen haben kann (F. Socinus), oder doch wenigstens keine vollständige und genügende (Crell). — Allein es entsteht nun die Frage, ist nach dem Socinianismus jene theoretische Kenntniss überhaupt nöthig, um das Ziel des ewigen Lebens zu erlangen? Wir haben früher gesehen, wie der Socinianismus das Zusammenkommen des theoretischen und practischen Elements für erforderlich hielt zur Erlangung des ewigen Lebens; allein genau genommen kann er mit dem practischen Moment allein auskommen, eine Reflexion, welche die vermeintliche Nothwendigkeit der Offenbarung wesentlich alterirt. Es kommt hier besonders die bekannte Stelle des F. Socinus in der Praell. theoll. in Betracht [47]). Er lässt sich hier auf Grund der Stellen Röm. 1. Apostelgsch. 17 und 14 den Einwurf machen, wie doch der Mensch heilig nach den Vorschriften Gottes leben könne, wenn er Gott von Natur nicht kenne, und findet die Lösung dieser Schwierigkeit in den vielfachen Offenbarungen, durch welche sich Gott von Anfang an den Menschen kund gegeben, so dass sowohl er selbst als sein Wille ihnen hinlänglich bekannt sein müsste. Sei es nun dennoch später geschehen, dass sie der Gotteserkenntniss entbehrt haben, so sei es ihre eigene Schuld, so fern sie jenes göttliche Licht allmählig in sich erlöschen liessen. „Wollen wir aber, fährt Socin sodann fort, den Sinn des Paulus so auffassen, dass die Menschen *immer* Gott suchen konnten, so sage ich, dass er mit seinen Worten dasjenige bezeichnet habe, was in Betreff der Religion im Menschen wahrhaft von Natur liegt. Denn in allen Menschen ist von Natur ein Kriterium des Rechten und Unrechten, oder wenigstens liegt das in Allen, dass sie erkennen und gestehen, das Rechte müsse

[47]) B. F. P. p. 538 f.

dem Unrechten, das Gute dem Schlechten vorgezogen werden. Dies aber ist nichts Anderes, als ein gewissermassen inneres Wort Gottes; wer ihm folgt, der gehorcht Gott selbst, auch wenn er sonst nicht einmal von der Existenz Gottes ein Wissen oder einen Gedanken hat. Auch ist kein Zweifel, dass wer in dieser Weise Gott gehorcht, ihm genehm sein werde" [48]. Wolle Jemand gegen diese Ansicht die Stelle Hebr. 11, 6 geltend machen, wo geschrieben stehe, dass wer zu Gott den Zutritt haben wolle, glauben müsse, dass Gott sei, so gelte dies nur von denen, welche wie Henoch Gott auf ganz besondere Weise wohlgefallen. Dagegen werde dies keineswegs dazu erfordert, um sich überhaupt im Allgemeinen das göttliche Wohlgefallen zu erwerben, sondern dazu genüge es, jenem inneren und gewissermassen verborgenen Worte Gottes zu gehorchen. — Hier fällt zuletzt alles Gewicht auf die practische Seite des Religionsbegriffes; denn da die Erlangung des ewigen Lebens das letzte Ziel der Religion bildet, das ewige Leben aber eben von denjenigen erlangt wird, welche des göttlichen Wohlgefallens theilhaft sind, so zeigt sich hier als der Weg dazu die moralische Uebereinstimmung des Menschen mit dem Ausspruche seines von Natur ihm innewohnenden Gewissens. Wozu also die christliche Religion, als

[48]) „Quodsi tamen volumus Pauli mentem fuisse, ut semper homines Deum quaerere possint, dico, illum suis verbis explicasse, quid vere in hominibus naturaliter sit positum, quod attinet ad religionem. In omnibus enim hominibus naturaliter est aliquod justi atque injusti discrimen, aut certe in omnibus hoc situm est, ut cognoscant et fateantur, justum injusto anteponi debere, honestum turpi. Hoc autem nihil aliud est, quam Dei verbum quoddam interius, cui qui obedit, ipsi Deo obedit, etiamsi alioquin ipsum Deum ne esse quidem aut sciat aut cogitet. Nec dubium est, qui hac ratione Deo paruerit, illi etiam gratum futurum." Damit vergl. die Theses de caussa et fundamento in ipso homine, ejus fidei in Deum, qua hominem justificari, Sacrae Literae testantur a. a. O. p. 626, wo Faustus gleichfalls davon ausgeht, dass der Mensch von Natur ein Kriterium des Rechten und Unrechten in sich trage, welches er hier im Gegensatz gegen die Begierde als Vernunft bezeichnet.

eine besondere göttliche Offenbarung? Wollte man sagen, zwar sei jenes innere Wort vorhanden, aber es fehlten dem Menschen die Kräfte, demselben zu gehorchen, und eben diese würden durch die christliche Religion mitgetheilt, so dass also hierin ihre Nothwendigkeit bestände, so wäre dies doch sicherlich wenigstens in dieser Allgemeinheit nicht im Sinne des Socinianismus gesprochen. Zwar sind nach dem rakowschen Catechismus (Q. 427) im Menschen von Natur nur geringe Kräfte, um was Gott von ihm verlangt, zu vollziehen, aber den Willen dazu haben Alle von Natur. „Nichts desto weniger sind doch jene Kräfte nicht so durchaus gering, dass nicht der Mensch, *wenn er sich Gewalt anthun will*, mit göttlicher Hülfe dem göttlichen Willen Folge leisten könnte. Seine Hülfe aber versagt Gott Niemandem, dem er seinen Willen offenbarte; sonst könnte Gott die Schuldigen mit Recht weder züchtigen noch strafen, was er doch Beides thut“ [49]). Es findet hienach also wenigstens die Möglichkeit statt, dass der Mensch mit den seiner Natur innewohnenden Kräften auch ohne Christenthum oder überhaupt eine andere Offenbarung als die in jener inneren Norm des Guten und Bösen ihm mitgegebene dem göttlichen Willen Genüge leiste. Es kommt also hier zu keiner unbedingten Nothwendigkeit der (äusseren) Offenbarung, näher des Christenthums; die Bedeutung desselben kann somit nur darin bestehen, die Befolgung des göttlichen Willens, welche dem Menschen zwar genau genommen schon von Natur möglich ist, zu *erleichtern*. Die Nothwendigkeit der Offenbarung, wenn man sie in dem äusserlichen Sinne fasst, in welchem sie von dem Socinianismus

[49]) „Communiter in hominibus natura exiguae admodum sunt vires ad ea, quae Deus ab illis requirit, perficiendum: at voluntas ad ea perficiendum omnibus adest natura. Nihilominus tamen eae vires non ita prorsus exiguae sunt, ut homo, *si vim sibi facere velit*, divino auxilio accedente non possit voluntati divinae obsecundare. Auxilium vero suum nemini Deus prorsus denegat, ex iis, quibus voluntatem suam patefecit: alioquin Deus nec castigare neque punire juste contumaces posset, quod tamen utrumque facit.“

gewöhnlich genommen wird, verwandelt sich also auch für Faustus Socinus und die mit ihm übereinstimmende Fraction des Socinianismus von dem practischen Gesichtspunct aus in eine blos pelagianische Nützlichkeit und Zweckdienlichkeit, wie dies für die Crell'sche Richtung auch schon in theoretischer Beziehung geschehen war, so fern nach dieser Ansicht der Mensch schon durch sich zu einer hinlänglichen Gotteserkenntniss gelangen konnte. — Es ist also hier nach beiden Seiten die unbedingte Nothwendigkeit der Offenbarung, welche anfangs für den Socinianismus aus seiner radicalen Trennung des Menschen von Gott resultiren musste, wenn auch nicht in ihr Gegegentheil umgeschlagen, so doch zu einer blossen Nützlichkeit herabgesunken, und es manifestirt sich eben schon darin das auf die Seite des Menschen fallende Uebergewicht, so fern er eigentlich Alles, dessen er bedarf, schon in sich selbst hat, und das Hinzukommen göttlicher Unterstützung daher nur ein opus superadditum sein kann.

Fassen wir nunmehr die bisherige Entwicklung über den socinianischen Begriff der Religion, näher der christlichen Religion, noch einmal kurz zusammen, so ist der *Zweck* derselben ein ausser ihr liegender, transcendenter, das ewige Leben, zu dessen Erlangung sie nur das Mittel ist; ihr *Inhalt*, die Erkenntniss Gottes und Christi, zunächst scheinbar blos theoretischer Natur, welche aber alsbald als ein practisches Moment wesentlich involvirend bestimmt wird, bis endlich dieses Practische sich als die eigentliche Quintessenz erweisst, worauf es ankommt; dabei wird auf der einen Seite dieser Inhalt in Hinsicht auf das Vermögen des Menschen völlig transcendent gesetzt, während er auf der anderen Seite doch das Wesentliche desselben in sich selbst vorfindet. Die Form der Religion, die Offenbarung, hat im Socinianismus einen rein äusserlichen Charakter, die Nothwendigkeit derselben erweisst sich endlich nur als eine Nützlichkeit und Zweckdienlichkeit.

### 2) *Die heilige Schrift.*

Die heil. Schrift hat in dem socinianischen Lehrbegriff die Bedeutung, die religiösen Offenbarungen, welche den einzelnen göttlichen Menschen zu Theil geworden, für die Gesammtheit zu vermitteln. Aus dem Munde Gottes hatte Christus das Evangelium der Wahrheit empfangen, von ihm erhielten es die Apostel und ersten Christen, die es für die Nachwelt in der heil. Schrift fixirten.

#### A. Begriffsbestimmung und Umfang der heil. Schrift. — Verhältniss der beiden Testamente.

Als heil. Schrift gelten dem Socinianismus diejenigen Bücher alten und neuen Testaments „die alle Gemeinen christlichen Namens annehmen, und dafür halten, dass sie aus Gottes Eingeben geschrieben sind, und darum canonici genannt werden“ [1]). Doch gewährt der Socinianismus dem neuen Testament einen sehr entschiedenen Vorzug. Auf die Frage, wo der zum ewigen Leben führende Weg offenbart sei, antwortet der rakowsche Catechismus: „In den heil. Schriften vorzüglich des neuen Testamentes;“ folgt sodann die Frage, ob es nicht auch noch andere heil. Schriften ausser denen des N. T. gebe, worauf denn die Antwort ist, allerdings gebe es solche, nämlich die Schriften des alten Testaments [2]). Schon hier erhellt eine merkliche Zurücksetzung

[1]) Ostorodt, Unterrichtung, p. 1.

[2]) Cat. Rac. Q. 2: At ubi ea (Rel. christiana) patefacta? — In literis Sacris praesertim Novi Testamenti. — 3: Exstant igitur aliae sacrae literae praeter literas Novi Testamenti? — Prorsus. — 4: Quaenam sunt? — Scripta Testamenti veteris. — Oeder bemerkt in einer Anmerkung hiezu: für eine öffentliche Bekenntnissschrift werde hier ziemlich kühl von der heil. Schrift geredet. Auch vermisst er einen Catalog der biblischen Bücher, setzt jedoch hinzu, dass Socinus über die Zahl derselben nach der Schrift de auctoritate Script. S. mit den Evangelischen übereinstimme. — Ausdrücklich namhaft gemacht werden hier indess nur die neutestamentlichen Bücher. Von den alttestamentlichen heisst es (p. 270): Nulla siquidem scripta

des A. T., die von Socinus selbst noch unumwundener ausgesprochen wird. Er begründet nämlich die Autorität des A. T. auf die des neuen, lässt dem Ersteren indess nur eine rein historische Bedeutung. Denn wer das N. T. annimmt, hat hinsichtlich der Lehre in demselben, wessen er benöthigt ist. Macht man indess bisweilen auch in auf die Lehre bezüglichen Dingen vom A. T. Gebrauch, so ist dieser Theil der Lehre dann für nichts Anderes als Geschichte zu achten, wie etwa die Vorschriften, welche Gott durch Moses gab [2]). Daher denn auch wenig darauf ankommt, ob das A. T. irgendwie depravirt sei, da Nichts von Bedeutung im A. T. sein kann, was im N. T. nicht enthalten wäre, und aus jenem Nichts aufzunehmen ist, was mit dem in diesem Geschriebenen nicht übereinstimmt. So dass also zwar das Lesen des A. T. denen, welche das N. T. annehmen, d. h. den Bekennern der christlichen Religion, aus mehreren Gründen nützlich, aber doch keineswegs nothwendig ist. Der Inhalt des A. T. war zu seiner Zeit wahr und heilig. Aber nachher veränderte er die Beschaffenheit, als das Testament verändert ward (wie auch schon aus dem Namen Altes und

hoc loco ad eum librum pertinere agnoscimus, praeter ea, quae Christi et Apostolorum ejus tempore jam ut sacra in Judaico populo recepta fuerant, atque ejusmodi quibus prorsus fides adhibenda esset. Haec sunt illa omnia, quae hodie quoque Judaei, ut talia, approbant et agnoscunt; quae denique ipsorum Bibliis continentur, et universe apud Christianos sine controversia plenam auctoritatem obtinent."

[2]) De auctor. Script. S. cap. 1. B. F. P. p. 278. „— — si Novo Testamento auctoritas adjungatur, necessario Veteri quoque Testamento auctoritas adjungitur, praeterquam quod, si concedatur ipsam modo Veteris Testamenti *historiam* esse veram, hoc satis esse debet iis, qui ajunt, utrique istorum librorum fidem adhibendam esse. Qui enim novum Testamentum recipit, habet in ipso, quidquid sibi est opus, quod attinet ad doctrinam. Quod si tamen interdum in rebus ad doctrinam spectantibus est quod Vetere quoque Testamento utatur, ea doctrinae pars tunc aliud nihil, nisi historia censenda est, qualia sunt praecepta, quae Deus per Mosen dedit."

Neues erhellt), d. h. der Bund, den Gott mit seinem Volke schloss [4]).

Mit dieser dem A. T. angewiesenen untergeordneten Stellung trat der Socinianismus wesentlich in Gegensatz gegen die katholische wie die altprotestantische Dogmatik, welche bekanntlich zwischen dem A. und N. T. kaum einen Unterschied machte, und die dicta probantia für die christlichen Dogmen nicht minder aus dem A. T. als aus dem N. T. entnahm. Man hat die Geringschätzung des A. T. von Seiten des Socinianismus daraus ableiten wollen, dass der Socinianismus in dem Christenthum nur ein neues Gesetz sah. „Welche doctrinale Wichtigkeit konnte er noch der Bibel Alten Testamentes beilegen, da ihm Alter und Neuer Bund *der wesentlichen Form* nach, die er *eben in dem Begriff der Gesetzgebung fand, identisch*, nur der *Beschaffenheit nach verschieden erschien*“ [5]). Allein gerade erst in der bestimmten Art und Weise der qualitativen Verschiedenheit zwischen A. und N. T., wie sie durch den Socinianismus gefasst ward, liegt der Schlüssel zu der Zurückstellung des A. T. Das Christenthum war ihm gegenüber den früheren Religionsformen wesentlich die absolute Religion, eben sowohl hinsichtlich seiner Gebote als seiner Verheissungen, was sich also Wahres und Gutes in den früheren Religionsformen findet, muss daher auch mit Nothwendigkeit in der christlichen enthalten sein, denn sonst wäre sie eben nicht die absolute Religion. In eben dem Verhältniss aber, wie das Christenthum zu den vorangehenden

[4]) a. a. O. p. 271: „Adeo ut utilis quidem plures ob caussas sit lectio Veteris Testamenti iis, qui Novum recipiunt, id est, hominibus Christianae religionis, sed non tamen necessaria. — Quandoquidem ista suo tempore et vera fuerunt et sancta. Sed postea qualitatem mutaverunt, quum mutatum est testamentum (ut etiam ipsa nomina indicant, Vetus et Novum), id est foedus, quod pepigit Deus cum populo suo.“

[5]) Bengel, Ideen zur hist. analyt. Erklärung des socinischen Lehrbegriffs, in Süsskind's Magazin für Dogmatik und Moral, Stück 14, p. 171 ff.

Religionsformen, steht das N. T., die Schrift in welcher die wesentlichen Bestimmungen der christlichen Religion zusammengefasst sind, zu dem A. T., welches die Quelle der vorangehenden Religionsformen bildet. So muss das Wahre des A. T. auch im N. T. enthalten sein, und das Mehr, welches sich in Jenem findet, kann nur auf eine temporäre Geltung berechnet gewesen sein, und daher auch nur eine historische Bedeutung in Anspruch nehmen. Man vergl. hiemit die Argumentation Schleiermacher's, Der christl. Glaube II, § 131. 132.

### B. Ursprung der heil. Schrift und Eingebung.

In letzter Instanz ist nun der Inhalt der heil. Schrift, welcher mit den wesentlichen Bestimmungen des Christenthums zusammenfällt, nach der Ansicht des Socinianismus allerdings auf den Stifter des Christenthums selbst zurückzuführen, und auf die Offenbarungen, die ihm von Gott gemacht sind. Von ihm wurden sie den Aposteln mittgetheilt, die jedoch bei Lebzeiten ihres Meisters so wenig den tieferen Gehalt der Offenbarung zu fassen vermochten, dass dies tiefere Verständniss ihnen erst in Folge der schon von Christus verheissenen Sendung des heil. Geistes aufging. Denn die Tiefen der christlichen Mysterien, welche ihnen früher wegen der Schwäche ihres Urtheils noch verborgen geblieben waren, wurden ihnen beim Antritt ihres Apostelamts offenbar, nachdem sie den heil. Geist empfangen hatten [6]). Unter dem unmittelbaren Einfluss des heil. Geistes sind denn auch die neutestamentlichen Schriften abgefasst, so wie ein Gleiches auch von den Schriften des A. T. gilt [7]). Die besondere Art der

[6]) Vergl. Völkel, De vera rel. V, 8. p. 398.

[7]) F. Socini Senensis, adversus eos, qui rerum ad salutem suam aeternam pertinentium, cognitionem, diligenter, per se ipsi non inquirunt, B. F. P. I, p. 344: „Atqui inter omnes qui Christianam religionem ubique terrarum profitentur, plane constat, in Bibliis, hoc est, in liberis veteris Testamenti, qui Hebraice, et Novi, qui Graece extant, nihil scriptum esse, quod a divino spiritu non est profectum,

Einwirkung des heil. Geistes konnte sich der Socinianismus gemäss seinem dualistisch mechanischen Standpunct nur als ein unvermitteltes Eintreten der göttlichen Causalität in die menschliche Eigenthümlichkeit denken, und in dieser Beziehung steht der Socinianismus mit dem Katholicismus und dem älteren Protestantismus auf dem nämlichen Standpunct. Socinus redet nicht nur von den Worten des heil. Geistes [8]), oder von Widersprüchen, in die der heil. Geist mit sich selbst gerathen würde [9]), sondern er sagt ausdrücklich, dass die heil. Schriftsteller ab ipso divino spiritu impulsi *eoque dictante* geschrieben hätten [10]). Der rakowsche Catechismus lässt sich zwar nicht direct über diesen Punct vernehmen, aber eine gleiche Anschauungsweise, die ja auch nur eine

idque isti ipsi, cum quibus nunc nobis res est, minime audent negare, nisi simul confiteri velint, se de veritate Christianae religionis dubitare."

[8]) F. S. ad secundam Joh. Niemojevii epistolam resp. B. F. P. I, p. 407.

[9]) Contra Chiliastas, de regno Christi terreno per annos mille ad Synodum Chmielnicensem F. S. epist. a. a. O. p. 442: „— nisi Spiritum sanctum secum pugnare velimus."

[10]) Lectiones sacrae F. S., quibus auctoritas Sacrarum Literarum praesertim Novi Foederis asseritur a. a. O. p. 287: „— quandoquidem monumenta habemus, quae nobis Deus mirabili et benignissimo consilio dedit et conservavit, divinorum virorum, qui vel *ab ipso divino spiritu impulsi eoque dictante*, vel Spiritu sancto pleni illa literis commiserunt; hi sunt libri, quos Biblia, seu Vetus et Novum Testamentum vulgo appellamus." Der Unterschied zwischen dem divinus spiritus, durch den der Impuls geschieht, und dem Spiritus sanctus, von dem sie voll sind, scheint in dieser Stelle nur so gefasst werden zu können, dass der erstere wirklich den Geist Gottes, wenn auch nicht als Person bezeichnet, wogegen der Spiritus sanctus die den Menschen verliehene Gnadengabe, eine qualitative Bestimmtheit des endlichen Geistes, bezeichnet (vergl. Rak. Cat. Q. 367). Von dem wirklichen Geiste Gottes könnte nach der dualistischen Trennung des Menschen von Gott, nicht gesagt werden, dass der erstere davon voll sei.

nothwendige Consequenz des socinianischen Princips bildet, liegt überall zu Grunde, und die Herausgeber der Ausgabe von 1684 sprechen sich in der Vorrede in einer Weise über das Wesen der Prophetie aus, welche einen durchaus gleichen Standpunct voraussetzt. Sie parallelisiren die Zeiten der Apostel mit den späteren hinsichtlich der Prophetie. Welche damals (zur Zeit der Apostel) mit derselben begabt waren, konnten in dem, was sie in Gottes Namen vorbrachten, nicht irren; welche es aber jetzt besitzen sind keineswegs von der Gefahr des Irrthums frei. Der Grund ist, weil jene von dem was sie redeten nicht die Hauptursache waren, sondern der heil. Geist, der ihnen den Sachgehalt, bisweilen auch selbst die Worte dictirte, so dass sie nichts als Instrumente des heil. Geistes waren und ihren Mund und ihre Zunge dem heil. Geist accommodirten. — Die Zweiten aber selbst sind die primäre Ursache ihrer Rede, und der heil. Geist nur die secundäre und unterstützende [11]). — Fand nun aber schon bei den Propheten, die doch nach sociniamscher Ansicht nur den zweiten Rang in der Kirche einnehmen, eine so directe Einwirkung des heil. Geistes statt, um wie viel mehr musste dies bei den Aposteln, als bei denjenigen Männern der Fall sein, denen der Socinianismus in der Kirche immer den ersten Rang einräumte, um so mehr, da es die Ansicht war, dass die Apostel obgleich sie den Unterricht Christi genossen hätten, noch der Belehrung durch den heil. Geist bedürften, und dieselbe auch wirklich erhielten. Vergl. Zerrenner, Neuer Versuch etc. p. 164, der überhaupt eine sehr gründliche Zusammenstellung der hierhin einschlagenden Stellen gegeben hat.

Aus dieser supranaturalen Einwirkung des heil. Geistes auf die Apostel und heil. Schriftsteller überhaupt resultirt

[11]) Praefat. p. 8: „Ratio est: quia illi eorum quae proloquebantur, non erant causa principalis, sed Spiritus Sanctus, qui ipsis res, et interdum verba quoque ipsa dictabat, adeo ut illi nihil nisi instrumenta Spiritus Sancti essent, et os suum ac linguam Spiritus Sancto commodarent. Hi autem sunt ipsi dictorum suorum primaria caussa; Spiritus Sanctus autem secundaria tantum et adjuvans."

dann ihre Infallibilität, so dass also zunächst hinsichtlich des N. T. die Apostel vermöge der ihnen verliehenen Gabe des heil. Geistes in Allem, was mit Nothwendigkeit zum ewigen Heil gehört, nicht irren konnten [12]). Diese Infallibilität, begründet auf Joh. 16, 13 — wenn selbiger aber gekommen der Geist der Wahrheit, so wird er euch den Weg zu aller Wahrheit leiten — kommt indess nach dem Socinianismus einzig den Aposteln zu — in Gegensatz zu der vom Katholicismus behaupteten Unfehlbarkeit auch der nachfolgenden Kirche; — und obwohl in jener Stelle von aller Wahrheit die Rede ist, so ist dies doch auch bei den Aposteln nur relativ von der zum Heil durchaus nothwendigen Wahrheit zu verstehen [13]). Nicht nur auf die eigentlichen Apostel allein bezieht indess der Socinianismus die Unfehlbarkeit hinsichtlich des Wesentlichen der christlichen Lehre, sondern nicht minder auf die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller, so fern nämlich die Glaubwürdigkeit, welche auf Alle ohne Ausnahme ausgedehnt wird [14]), zu ihrer Voraussetzung nothwendig die Unfehlbarbeit hinsichtlich der wesentlichen Bestimmungen des Christenthums haben muss.

[12]) Socini ad Math. Radecium Ep. 2, B. F. P. I, p. 374: „ — — quos (Apostolos) sane in iis, quae ad aeternam salutem omnino pertinent, errare non potuisse, et ratio manifesta, et Christi apertissima verba atque promissa plane demonstrant."

[13]) Ad Scrupulos (ab excellenti quodam viro propositos), F. S. responsio; ad II, quatenus Spiritus S. Ecclesiae doctor et custos datus fuerit; B. F. P. I, p. 328: Praedictum quidem a Christo fuerat, ipsius Apostolos, accepturos Spiritum Sanctum, qui eos duceret in omnem veritatem; sed neque hoc promissum ipsorum Apostolorum personas excedit, per quos ubique Ecclesiae fundandae erant; neque si excederet, ad alios quam ad veros ipsorum successores, pertineret, quos necessario exstituros fuisse, nusquam (ut arbitror) scriptum est. Nec postremo, quamvis omnis veritatis in eo fiat mentio, id de alia veritate accipiendum est, quam de ea, quae prorsus necessaria est ad salutem."

[14]) De auctorit. Script. Sacrae cap. 4, p. 278. — Ueber die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift siehe unten.

Es musste indess hier die Frage entstehen, welches denn die wesentlichen, zum Heil durchaus nothwendigen Bestimmungen der heil. Schrift seien. In dieser Beziehung unterscheidet Socinus die *eigentliche* Lehre, hinsichtlich derjenigen Puncte, welche durchaus geglaubt oder gethan werden müssen, von der weniger eigentlichen Lehre, so fern Manches von den heil. Schriftstellern Vorgetragene zur Erklärung unbedeutenderer Worte Jesu oder alttestamentlicher Stellen gehört, und somit nur eine Zugift der eigentlichen Lehre bildet. Wenn nun in ersterer Beziehung ein Irrthum unmöglich ist, so könnte es doch sehr wohl geschehen sein, dass sie in der anderen leicht geirrt hätten [15]). Denn die ganze Macht ihres Ansehns bezog sich, wie es sich mit Nothwendigkeit aus der Geschichte ergiebt, nur auf dasjenige, was eigentlich zur Lehre gehörte, dessen Wahrheit weder von dem Ansehn alter Denkmäler noch von irgend welchen Vernunftgründen abhinge, sondern von der Gegenwart der ihnen verliehenen göttlichen Offenbarung, so dass sie mit unumstösslicher Gewissheit wissen konnten, dass sie sich nicht täuschten, noch sich täuschen konnten, auch wenn sie von dem, was sie lehrten, keine andere Bestätigung gehabt hätten. Daher, wo ihnen die göttliche Offenbarung mangelte, sie das was sie sagten, nicht schlechthin behaupteten, oder Jemandem etwas vorschrieben,

[15]) De auctorit. Script. Sacrae B. F. P. I, p. 278: „Nam aut quae docent, ad res quasdam spectant, quae omnino fieri credive debeant; et haec *vere* doctrinae pars est, nec nullo modo fieri potest, ut si isti tales sunt, quales in historia sunt descripti, hic errare potuerint: aut ea, quae docent, ad explanationem pertinent aliquorum Jesu verborum ad res faciendas vel credendas minime spectantium, — — vel ad interpretationem aliquorum locorum Veteris Testamenti, et ad explicationem argumentorum inde ductorum, aliave ratione ab ipsis in medium allatorum; et haec minus proprie doctrinae pars est, sed potius additamentum (ut sic dixerim) vel probatio doctrinae; quodque huc attinet, fieri posset, ut verissima ea omnia essent, quae de ipsis historia affirmat, et tamen ipsi nonnunquam hac in parte leviter errassent."

sondern nur ihre Meinung darzulegen erklärten, wie es vom Apostel Paulus in gewissen auf Jungfrauen, Wittwen und Weiber bezüglichen Puncten geschehen ist. — In Summa, obwohl nicht im Mindesten zu zweifeln ist, dass was auch irgendwie zur Lehre gehörig im N. T. überliefert ist, richtig überliefert ist, und jedes in demselben vorgebrachte Argument und Zeugniss, nicht auf eine gute Weise vertheidigt werden könne, so wie, dass alle in demselben geschriebenen Meinungen und Rathschläge die besten seien, zumal für ihre Zeit, und die Umstände unter denen sie gegeben wurden, so genügt es doch, wenn das zur wahren Lehre Gehörige, was darin enthalten ist, für unbedingt wahr gehalten wird, d. h. wie schon bemerkt ist, Alles, was schlechterdings gethan oder geglaubt werden muss [16]).

Der Socinianismus unterscheidet also das Wesentliche der christlichen Lehre von dem Unwesentlichen derselben, und nur das erstere leitet er von unmittelbarer göttlicher Eingebung ab. Es erhellt indess, dass schon mit dieser Unterscheidung ein Moment als Kriterium herangezogen werden muss, welches zuletzt immer in eine grenzenlose Willkühr ausmünden konnte, so fern es sich nämlich immer darum handeln musste, was denn wesentlich und was unwesentlich sei. Zwar scheint sich dieser Unterschied in allen denjenigen Stellen von dem Leser der neutestamentlichen Schriften leicht realisiren zu lassen, wo, wie in dem angeführten Beispiele des Paulus, der Schriftsteller es ausdrücklich bemerkt, dass er nur seine eigene Ansicht vortrage; allein auf solche Stellen sollte ja nach der obigen Ausführung die Kategorie des Unwesentlichen keineswegs allein ihre Anwendung finden, sondern eben so sehr auch auf alle diejenigen Ausführungen, welche eine nähere Erklärung und Begründung der eigentlichen Lehrbestimmungen sei es aus dem A. T. oder durch sonstige Gründe bezweckten. In diesem weniger eigentlichen Theile der Lehre, der mithin auch sein Princip nicht an einer

unmittelbar göttlichen Offenbarung haben konnte, sollten ja die heil. Schriftsteller haben irren können. Es liegt indess auf der Hand, wie schwierig hier in den meisten Fällen die Unterscheidung werden müsste. Die doctrinellen Bestimmungen der neutestamentlichen Schriftsteller erscheinen ja eben als die Resultate der so oder so geführten Argumentationen, bei denen in der Regel die Auslegung und Anwendung alttestamentlicher Stellen eine nicht geringe Rolle spielt, und es wäre hier daher ein durchaus unberechtigtes und halbes Verfahren, das Resultat als unfehlbar und von göttlicher Eingebung anzuerkennen, während die Beweisführung als dem menschlichen Subject angehörig und daher auch dem Irrthum zugänglich vorgestellt wird. Es ist dies wiederum freilich eine nothwendige Consequenz der unvermittelten dualistischen Stellung, in welcher nach socinianischer Auffassung das Menschliche überhaupt zum Göttlichen steht. Soll überhaupt noch irgend welche Gemeinschaft zwischen beiden Seiten statt finden, so kann sie immer nur dadurch zu Stande kommen, dass das Eine in das Andere auf eine ganz äusserliche unvermittelte Weise hineintritt. Fällt nun, wie dies im Socinianismus der Fall ist, das Uebergewicht auf die menschliche Seite, so wird die Bewegung immer mehr die Tendenz annehmen, das anfangs wie ein deus ex machina in das Menschliche hineingestellte Göttliche so viel als möglich aus demselben hinauszudrängen; — auf den vorliegenden Fall angewandt, der Umfang des aus göttlicher Eingebung resultirenden *wesentlichen* Gehalts der neutestamentlichen Lehre wird mehr und mehr zusammenschwinden, bis endlich nur ein ganz kleiner Complexus trivialer Gedanken und moralischer Gemeinplätze übrig bleibt. Zu diesem Epurationsprocess bilden die vom Socinianismus aufgestellten Grundsätze die Einleitung; zwar liegt dem Unterschied zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem im N. T. ein ganz richtiger Gedanke zu Grunde, so fern das Christenthum in der individuellen und temporären Form, in welcher es hier noch erscheint, keineswegs als die absolute Verwirklichung des christlichen Princips zu betrachten

ist; aber die Aeusserlichkeit, in welcher der Socinianismus jenen Unterschied auffasst, und allerdings gemäss seiner ganzen Grundanschauung auffassen musste, musste zu Widersprüchen führen, die sich in der Folge noch offener enthüllen werden, und endlich nur zu dem bezeichneten Ziele hinführen konnten.

Obwohl nun der Socinianismus durch jene Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen in der heil. Schrift, so dass also nur das Erstere durch unmittelbare göttliche Offenbarung eingegeben zu betrachten ist, sich wesentlich von der altprotestantischen Dogmatik unterscheidet [17]), und der menschlichen Subjectivität einen hinlänglichen Spielraum eröffnet, so kann man doch nicht sagen, — wenigstens gilt dies von dem älteren eigentlichen Socinianismus, welcher mit der altprotestantischen Dogmatik parallel läuft — dass er von jener Unterscheidung einen bedeutenden Gebrauch machte, um sich solcher Dogmen, die ihm unbequem schienen zu entledigen; vielmehr half er sich hier durch seine Exegese, wovon später.

Fassen wir nun hier zusammen, was bisher über die Ansicht des Socinianismus von dem Ursprung der Schrift bemerkt ist, so wird derselbe in Allem, was wesentlich zur christlichen Lehre gehört, unmittelbar auf göttliche Einwir-

[17]) Da die altprotestantische Dogmatik Wort Gottes und heil. Schrift schlechterdings identificirte, und daher die letztere ihrem ganzen Umfange nach für inspirirt hielt, so konnte sie natürlich auch nicht den leisesten Irrthum in derselben, vel in leviculis wie Calov sagt, zugeben. Nach Quenstedt (Theol. did. pol. Cap. IV. De script. Sect. II. Q. 5) ist in der kanonischen Schrift keine Lüge, keine Falschheit, kein selbst nicht der geringste Irrthum, sei es in Sachen oder Worten, sondern Alles auch das Einzelne ist absolut wahr, was immer in ihr überliefert wird, sei es Dogmatisches, oder Moralisches, oder Historisches, Chronologisches, Topographisches, Onomastisches, und keine Unwissenheit, Unüberlegtheit oder Vergessenheit, kein Gedächtnissfehler darf den Amanuensen des heil. Geistes bei Aufzeichnung der heil. Schrift zugeschrieben werden. Selbst von Barbarismen und Solöcismen muss der Stil des N. T. vollkommen frei sein (Q. 6).

kung zurückgeführt [18]), so dass die heil. Schriftsteller hier kaum mehr sind als die Secretäre des heil. Geistes; von Allem dagegen, was nicht wesentlich zur Lehre gehört, sind die heil. Schriftsteller selbst die Ursache, und während dort ein Irrthum unmöglich ist, so kann hier ein solcher sehr wohl statt finden.

In jener Zurückführung auf unmittelbare göttliche Offenbarung ist nun zwar die Wahrheit der Schrift objectiv an sich enthalten, allein es fragt sich nun, wie wird diese an sich seiende Wahrheit auch zu einer Wahrheit für uns, mit andern Worten, wie kommen wir zu der Ueberzeugung von der Wahrheit der heil. Schrift, oder wodurch erweist sich uns die heil. Schrift als *glaubwürdig*.

### C. Glaubwürdigkeit der heil. Schrift (Certitudo).

Die altprotestantische Dogmatik bewies bekanntlich die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift aus ihrer Inspiration, und diese wieder aus der heil. Schrift, womit man zugleich eingestand, dass die Inspiration eigentlich gar nicht bewiesen werden könne. Da man dieser Consequenz aber doch möglichst zu entgehen suchte, so ging man von der objectiven Seite auf die subjective zu dem inneren Zeugniss des Geistes hinüber. Während indess die reformirte Dogmatik hier als bei der höchsten Instanz stehen blieb, ging die lutherische noch einmal wieder auf die objective Seite der Schrift zurück. Beide Methoden, die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift zu beweisen konnte der Socinianismus sich indess nicht aneignen; der Cirkel der lutherischen Argumentation lag zu offenkundig auf der Hand, als dass dieselbe einem so rationellen System, wie das socinianische, hätte genügen können. Dass es auch die reformirte Methode verwerfen musste, hatte seinen Grund in seiner rein äusserlichen Auffassung des Verhältnisses zwischen

[18]) Der Socinianismus bedient sich nicht gern des Ausdrucks inspiratio, welcher z. B. im rakowschen Catechismus nicht ein einziges Mal vorkommt, dafür patefactio divina.

tt und dem Menschen; so musste dem Socinianismus jenes ere Zeugniss des Geistes, welches eben die wesentliche ere Einheit des menschlichen und göttlichen Geistes zu sei- Voraussetzung hat, als ein unverständliches und unerweis- es Axiom erscheinen. Der Socinianismus stellt es daher lechterdings in Abrede, dass es eines inneren Geschenkes s heil. Geistes bedürfe, damit der Mensch dem Evangelium d mithin auch der heil. Schrift) glauben könne. Das Ge- enk des heil. Geistes ist vielmehr erst eine Folge des ubens an das Evangliume [19]). Zwar wollte nun auch die protestantische Dogmatik keineswegs behaupten, dass durch s innere Zeugniss des heil. Geistes der Ungläubige zum auben bewogen würde, vielmehr sollte dasselbe nur dem äubigen zu Theil werden können, und zwar auch nicht va unabhängig von der heil. Schrift, sondern eben ver- ttelst derselben, indem der in ihr waltende Geist durch die rmittlung des Schriftwortes auch in den Geist des Lesers er Hörers hinüberdringt, um sich dort zu bezeugen. Im- r aber trat doch dieses so hervorgerufene innere Zeugniss s Geistes im Subject auf eine Linie mit der der heil. Schrift jectiv innewohnenden Ueberzeugungskraft, und dies musste en der Socinianismus seinem Princip gemäss in Abrede llen, so fern er alle innere wesentliche Verbindung des nschen mit Gott leugnete, und daher auch die in der heil. hrift vorliegende Offenbarung nur durch äussere Gründe glaubigt werden lassen konnte. Zudem widersprach der rständigen Reflexion des Socinianismus die mystische Fär- ng der Lehre von dem inneren Zeugniss des Geistes.

[19]) Cat. Rac. Q. 370: „Nonne ad credendum Evangelio, Spiritus cti interiore dono opus est? — Nullo modo. Nec enim in Scrip- is Sacris legimus, cuiquam id conferri donum, nisi credenti Evan- io.“ — Vergl. auch Ostorodt, Unterrichtung, p. 4. 7 ff., welcher Meinung für falsch erklärt, als könnte der Mensch ohne sonder- e innerliche Erleuchtung und Offenbarung des heil. Geistes keinen tzen, was die Seligkeit belanget, aus der heil. Schrift haben, wenn sie lieset oder sie lesen hört.

Nachdem also die Beglaubigung der heil. Schrift durch das innere Zeugniss des Geistes verworfen war, so blieb hier nur noch der Weg übrig, die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift durch *äusserliche Beweisführung* darzuthun, und dies unternahm denn auch der Socinianismus ohne sich die Mühe verdriessen zu lassen. Es gehören hieher besonders die beiden Schriften des Faustus Socinus: De auctoritate Scripturae Sacrae (B. F. P. p. 265 ff.) und: Lectiones sacrae, quibus auctoritas Sacrarum Literarum, praesertim Novi Foederis asseritur (a. a. O. p. 287 ff.) [20]), so wie der hienach bearbeitete Abschnitt des rakowschen Catechismus: De certitudine Sacrarum Literarum.

Die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift, zunächst des N. T. erhellt daraus, dass nicht nur kein Grund vorhanden ist, weshalb man an ihr zweifeln kann, sondern auch ein evidenter Grund, weshalb man ihr Glauben beimessen muss [21]); — das Erstere mit Beziehung auf Diejenigen, welche die christliche Religion für die wahre halten, das Andere auf die, welche nicht glauben [22]). Was nun das *erstere negative* Argument betrifft, dass kein Grund vorhanden ist, weshalb man an der heil. Schrift zweifeln sollte, so lassen sich im Allgemeinen vier Gründe denken, durch die man bewogen werden kann an der Wahrhaftigkeit von Schriften zu zweifeln: erstens, wenn über den Autor durchaus nichts feststeht; zweitens, wenn der Autor verdächtig ist; drittens, wenn es anders woher erhellt, dass die Schrift corrumpirt sei; viertens, wenn geeignete Zeugnisse existiren, welche der Schrift die Glaub-

[20]) Die Lectiones sacrae, obwohl Vieles enthaltend, was schon in der Schrift de auctorit. Scrpt. S. da gewesen ist, verfolgen dabei den speciellen Zweck, nachzuweisen, dass die Autorität der heil. Schrift nicht von der Autorität der Kirche abhänge.

[21]) Cat. Rac. Q. 5: „Hinc (sc. certitudo constat), quod non solum caussa sit nulla, cur de iis dubitari queat, verum etiam evidens argumentum, quantum ea fert materia, appareat, cur eis fidem adhiberi oporteat."

[22]) Cat. Rac. Ed. 1684. p. 1.

würdigkeit entziehen [23]). Was nun den *ersten* Grund anbetrifft, so findet derselbe bei den heil. Schriften des N. T. nicht statt, weil von den ersten Anfängen des Christenthums an alle Christen, so sehr sie auch sonst unter sich verschiedener Ansicht waren, doch darin übereinstimmten, dass die Verfasser der Schriften des N. T. diejenigen gewesen seien, deren Namen diese vor sich tragen, so dass wer gegen den so einmüthigen Consens von so viel Zeitaltern und Menschen streiten wollte, den gerechtesten Grund dafür beibringen müsste [24]). Freilich kann man es sich nun auch nicht wohl verbergen, dass allerdings von einigen Alten in dieser Beziehung Zweifel geäussert sind; allein da sie keinen hinreichenden Grund beigebracht haben, so haben die Zweifel ihre Bedeutung verloren. So der rakowsche Catechismus, Q. 9. F. Socinus geht ausführlicher auf die Sache ein; er geht zurück auf die Tradition der alten Kirche; er zeigt, wie die Authentie unserer sämmtlichen Evangelien, der Apostelgeschichte, aller paulinischen Briefe mit Ausnahme des an die Hebräer überschriebenen, des ersten Petri und des ersten Johannis schon in den frühesten Zeiten anerkannt war. Was die übrigen neutestamentlichen Schriften anbetrifft, so wäre es allerdings schon hinreichend jene, über welche nichts zweifelhaft ist, anzunehmen, zumal da in diesen nichts von Bedeutung steht, was nicht schon in jenen enthalten wäre. Die Zweifel an dem zweiten Brief Petri, so wie an den Briefen

[23]) Cat. Rac. Q. 7. — Etwas anders lauten die vier Gründe in De aut. Script. S. und den Lect. Sacrae: Erstens, wenn der Schriftsteller wenig glaubwürdig oder überhaupt nicht der Art ist, dass man an seiner Treue und an seinem Wissen nicht zweifeln kann; der zweite, wenn man gar nichts von dem Schriftsteller weiss (diese beiden ersten sind also im rakowschen Catechismus nur umgestellt); drittens, wenn es feststeht, oder ein gerechter Verdacht ist, dass die Schrift depravirt, oder irgend wie verändert ist; viertens endlich, wenn unverwerfliche Zeugnisse vorhanden sind, dass einer Schrift keine Glaubwürdigkeit beizumessen ist, a. a. O. p. 265.

[24]) Q. 9.

Jacobi und Judae seien nur dadurch entstanden, dass sie erst aufgefunden wurden, als aus den übrigen schon gewissermassen ein Buch geworden war; doch sei durch die Vergleichung mit diesen der Zweifel im Laufe der Zeit beseitigt. Hinsichtlich des zweiten und dritten Johannis, so seien sie doch auch von denen, welche zweifelten, von wem sie verfasst seien, für glaubwürdig geachtet. Auch müsse man überhaupt annehmen, dass die spätere Einstimmigkeit, mit welcher man die früher noch bezweifelten Schriften jenen bekannten Verfassern beigelegt habe, nicht zufällig sondern auf dem Grunde offenbarer Argumente entstanden sei, welche erst mit der Zeit an das Licht traten. Was nun den Hebräerbrief anbetrifft, so ist zwar Socinus selbst nicht der Meinung, dass er von Paulus abgefasst sei; allein das Ansehn einer Schrift hängt nach ihm auch gar nicht davon ab, dass man den Namen ihres Verfassers wisse, wenn es nur feststeht, dass jene Schrift von denen, welche am besten wissen konnten, ob das darin enthaltene wahr sei, als wahr geachtet worden. Dies aber sei hinsichtlich des Hebräerbriefs der Fall, der in den ersten Zeiten, wo noch Viele lebten, die mit den Aposteln umgegangen waren, allgemein von allen Christen anerkannt ward, indem die Differenz sich nur darauf bezog, ob man ihn von Paulus abgefasst hielt. Was endlich die Apocalypse anbetrifft, so nimmt Socinus die johanneische Abfassung derselben auf Grund der alten Tradition in Schutz gegen diejenigen, welche sie verwerfen [28]).

Hinsichtlich des zweiten Grundes, so wird ein Autor für *verdächtig* gehalten, wenn er den Gegenstand worüber er schreibt, nicht genau inne hat, oder anders schreibt als er es weiss, oder endlich wenn sich gewisse Anzeichen davon in der Schrift selbst finden. Alles Dieses findet bei den heil. Schriftstellern des N. T. nicht statt, das erste nicht, weil die Einen von ihnen mit eigenen Augen und Ohren die Dinge, welche sie beschrieben, gehört und gesehen haben, die

[28]) De auctorit. Script. S. cap. I, II. p. 268 f.

Anderen aber von eben diesen aufs Vollständigste darüber belehrt waren und es aufs Genaueste begriffen haben. (Sie konnten also die Wahrheit sagen). Auch der andere Verdachtsgrund, weil der Schriftsteller anders schreibt, als er es weiss, findet bei den neutestamentlichen Schriftstellern nicht statt; denn da die christliche Religion die Lüge auch in der geringsten Sache verbietet, so erhellt es, dass die Schriftsteller, welche nicht nur Christen sondern auch die ersten Lehrer der christlichen Religion waren, auf keine Weise lügen konnten; zumal in einer so wichtigen Sache, welche den ganzen Erdkreis in Irrthum gestürzt hätte [26]). Der dritte Verdachtsgrund endlich findet nicht statt; denn in allen diesen Schriften begegnet kein Widerspruch und nichts Falsches, wie durch eine genaue Erörterung aller Stellen, welche dergleichen zu enthalten scheinen nicht schwer sein würde zu beweisen [27]). Diese letztere Behauptung ist indess nach F. Socinus dahin zu restringiren, dass sich wirkliche Widersprüche nur in der *Lehre* nicht finden; wogegen in der Geschichte, auch hier indess nur in unbedeutenderen Dingen, Widersprüche und Verschiedenheiten angetroffen werden, die indess, weit entfernt die Glaubwürdigkeit zu schwächen, dieselbe vielmehr noch erhöhen, so fern daraus erhellt, dass die verschiedenen Schriftsteller nicht nach einem gemeinsam verabredeten Plane geschrieben haben. Denn so konnte es geschehen, dass in manchen geringfügigen Puncten der Eine die Wahrheit besser behielt als der Andere, und so bald um ein Geringes bald

[26]) Die Summa von 1787, Prooem. § VIII. urgirt gleichfalls, nur in mehr modernisirter Weise das „sie konnten und wollten die Wahrheit sagen.“ In ersterer Beziehung hebt sie hervor, dass die heil. Schriftsteller nur das zu ihrer Zeit und vor ihren Augen Geschehene berichtet hätten, in der anderen, dass sie einfache Menschen gewesen, unbewegt durch Hoffnung auf Gewinn, Ruhm oder Vergnügen, die noch dazu Hass, Verfolgung und Tod für ihre Schriften gelitten. So seien also nicht nur keine Gründe, dass sie gelogen, sondern auch die gewichtigsten, dass sie nicht gelogen hätten.

[27]) QQ. 10—13.

um ein Bedeutendes von dem Anderen abwich [28]). Freilich konnte hier ja immer noch die Frage entstehen, wo denn die Grenze des Geringfügigen und Bedeutenden sei; wie leicht konnte die Sache hier dahin umgekehrt werden, dass wo sich Widersprüche und Verschiedenheiten in den neutestamentlichen Berichten zeigen, auch nur etwas Unbedeutendes vorliege, und hiemit war denn nicht minder der historischen Kritik als der subjectiven Willkühr ein weiter Spielraum geöffnet.

Wenn nun der *dritte* Verdachtsgrund statt haben sollte, so müssten die Schriften entweder ganz oder zum Theil corrumpirt sein. Das Erstere kann nicht geschehen sein, weil ihre Verfasser so ja nicht mehr die wären, die wir als solche erkannt haben. Wären sie aber nur theilweise corrumpirt, so müsste dies entweder in bedeutenden, oder in unbedeutenden Puncten geschehen sein. Das Erstere ist unmöglich; denn der corrumpirte Theil hätte nicht verborgen bleiben können, da er den nicht corrumpirten nicht könnte entsprochen haben. Wenn aber in unbedeutenderen Dingen eine Depravation statt gefunden hat, so hat dies zu wenig Gewicht, um die Glaubwürdigkeit einer Schrift zweifelhaft zu machen. Zudem ist es unglaublich, dass Gott in seiner unermesslichen Güte und Fürsorge eine Depravation der Schriften hätte zu-

[28]) De auct. Script. S. cap. 1, I. p. 267: „Repugnantiae porro aut diversitates seu verae, seu quae videri tantum possint, quae in rebus sunt parvi momenti, eae sunt, quae pertinent ad historiam. Hierüber habe indess schon Joh. Chrysostomus das Richtige. Summa est, eos nihil prorsus inter se dissentire in iis historiae partibus, quae alicujus sint momenti; et quod in quibusdam rebus minimis inter se differant, hoc non solum illis non minuere, sed augere etiam debere auctoritatem et fidem. Hinc enim apparere, eos non scripsisse quidpiam ab ipsis communi consensu confictum, reque vera diversos scriptores fuisse, qui rei gestae veritate impulsi, idem reipsa aperte scripserunt. Quamvis in quibusdam paucis rebus, quae nullius sunt ponderis, quum fieri possit, ut alius alio rerum veritatem melius tenuerit, fortasse aliquantum, aut etiam multum diverse alius ab alio scripserit.“

lassen sollen, in denen er sich selbst und seinen Willen und den Weg zum Heile offenbart hat, und welche alsbald von allen Frommen als solche Schriften aufgenommen und anerkannt wurden [29]). Wozu noch kommt, dass so viele Exemplare jener Schriften von Anfang an abgeschrieben, an verschiedenen Orten aufbewahrt, in so viel Sprachen übersetzt, niemals in einer und derselben Lesart zusammen stimmen könnten, wenn sie depravirt wären. Daher auch an den Stellen, wo eine wenn gleich geringe Veränderung geschehen ist, die Lesarten variiren [30]).

Was endlich den *vierten* Verdachtsgrund anbetrifft, so findet derselbe bei den neutestamentlichen Schriften gleichfalls nicht statt; denn es existiren keine geeignete Zeugnisse glaubwürdiger Menschen, welche jenen Schriften beschwerlich würden, oder ihnen widersprächen [31]).

Hiemit ist nun die Argumentation für die Glaubwürdigkeit des N. T. nach ihrer *negativen* Seite absolvirt, so fern eben *keine* Gründe dagegen sprechen. Schon dies würde im Grunde genügen, wenigstens für diejenigen, welche von der Wahrheit der christlichen Religion überzeugt sind (vergl. oben); allein es giebt nun auch noch einen *positiven* gewichtigen Grund, aus welchem die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift mit Nothwendigkeit folgt [32]), nämlich die *Wahrheit* der christlichen Religion; — ein Argument, welches auch für die Ungläubigen Beweiskraft haben muss.

[29]) QQ. 14. 15. — Vergl. De auct. Script. S. cap. 1, III. p. 269 f.

[30]) Cat. Rac. Ed. 1684. p. 5.

[31]) Q. 16. Der Catechismus macht sich sehr kurz hievon ab, und stellt sich fast unwillig an, noch ein Wort darüber verlieren zu müssen; dem Catechumen wird auf die Frage: Wie der vierte Grund zu beseitigen sei? die Antwort: Das hätte er wohl selbst herausbringen können. — Vergl. De auct. Script. S. cap. 1, IV. p. 270.

[32]) Cat Rac. Q. 17: „Etsi hoc ipsum, quod nulla sit justa de iis dubitandi caussa, magnum argumentum suppeditet, cur iis fides sit habenda, afferam tamen caussam adhuc longe gravissimam, quae fidem iisdem conciliet necessario.“

Das *Zwingende* dieses Beweises darf, um dies hier sogleich von vorne herein zu bemerken, nach der Ansicht des Socinianismus nicht als absolut gefasst werden, als ob gar kein Widerstand dagegen möglich sei. Schon der rakowsche Catechismus deutet dies an durch das quantum ea fert materia, welches er zu dem evidens argumentum hinzusetzt. (Q. 5. vergl. Anm. 21). Den Commentar hiezu liefert F. Socinus in dem fünften Capitel des Buches über das Ansehn der heil. Schrift [35]). Er bemerkt hier, dass diejenigen, welche für die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift derlei Argumente und Gründe verlangen, denen Niemand widersprechen könne, indem sie für einen Jeden eine feste und unbezweifelbare Gewissheit bewirkten, durch dies ihr Verlangen zeigen, dass sie die Natur der Religion mit wenig Aufmerksamkeit betrachtet haben; denn diese ist der Art, dass sie, wie Viele es nennen, das Verdienst des Glaubens in Anspruch nimmt, und gleichsam der lydische Stein der Rechtlichkeit des Menschen ist. Wären die Schriften des N. T. der Art, dass Niemand ihre Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit irgend wie in Abrede stellen könnte, so würde auch Niemand sein, der sich nicht nur nicht zu der in ihm enthaltenen Religion d. h. zur christlichen bekennte, sondern auch in der That nicht wirklich ein Christ wäre, d. h. Jesu Christo gehorchte. Denn die in den Schriften des N. T. dem Gehorsam gegen Christus vorgehaltene *Belohnung* ist so gross nnd so wünschenswerth, dass es Niemand giebt, welcher um ihrer theilhaft zu werden, nicht selbst noch Grösseres thun würde, als das, was Christus vorgeschrieben (wenn überhaupt Grösseres geschehen kann), wenn es ihm feststände, dass er jene Belohnung erlangen würde, wie dies der Fall wäre, wenn er für absolut wahr hielte, was im N. T. geschrieben steht. So aber wäre kein Unterschied zwischen Bösen und Guten, und keine Ursache gut oder schlecht zu handeln, und mithin auch nicht die Tugend zu belohnen und das Laster zu bestrafen.

[35]) B. F. P. I. p. 279 f.

Eben dadurch nämlich dass die von Anfang an vorgehaltene Belohnung unsicher ist, geschieht es, dass der Unterschied zwischen Bösen und Guten erkennbar ist. Denn wer gut, d. h. redlich (probus), und in seinem Denken und Wollen das Rechte und den Vorschriften Christi Angemessene zu thun geneigt ist, oder demselben wenigstens in seinem Sinne nicht fremd ist, der glaubt leicht, was er von der ungeheuren denen vorgehaltenen Belohnung vernimmt, welche in jener Weise gehandelt haben, obwohl er es nicht offen schaut; wenn nur irgend welche Hoffnung darauf vorhanden ist, dann glaubt er, und strebt mit allen seinen Kräften, jenes zu thun. Wer aber böse und unredlich ist, und an Recht und Sittlichkeit und an Allem den Vorschriften Christi Aehnlichem kein Wohlgefallen hat, oder wenigstens sich wenig darum kümmert, der glaubt, wenn er von jener den in dieser Weise handelnden vorgehaltenen Belohnung hört, desto weniger daran, je grösser sie ist. — Da nun aber im N. T. die Kunde von jener Belohnung (der Unsterblichkeit) enthalten ist, so ist es nur der göttlichen Weisheit gemäss, dass er derselben nicht einen solchen Grad von Gewissheit verlieh, dass Niemand daran zweifeln könnte. Er musste es vielmehr für hinlänglich halten, wenn sowohl diese Schriften als alle anderen Argumente jener Belohnung der Art wären; dass ihnen mit Recht Glauben beigemessen werden könnte und müsste, so also, dass sie dem Guten genügen, dem Bösen aber nicht genügen. Daher er, nachdem in dieser Weise ihre beiderseitige Natur offenbar geworden, gerechte Ursache hätte, die Einen zu bestrafen und die Anderen zu belohnen; theils weil es sich so ziemt, theils besonders deshalb, damit er auf diese Weise an Jenen seine gerechte Strenge, an Diesen seine höchste Barmherzigkeit ausübe, an Beiden aber seine bewunderungswürdige Macht und unbeschränkte Herrschaft über alle Dinge mit seiner unermesslichen und unsterblichen Glorie offenbare. — Socinus schliesst also hier abgesehn von manchen Puncten, auf die wir noch später werden zurückkommen müssen, bei einer absoluten Gewiss-

heit der christlichen Religion, d. h. einer solchen, gegen welche überhaupt gar kein Widerspruch möglich sei, würden alle sittlichen Unterschiede verwischt werden, da Niemand umhin können würde, dem als absolut gewiss Anerkannten auch zu folgen. Es hängt dies mit der äusserlichen Auffassung des Socinianismus von der Natur des Christenthums zusammen, worauf wir noch später zurückkommen werden, wonach das Wesen der christlichen Offenbarung nicht in eine innere die Erfüllung des Gesetzes wirkende Lebenskraft, sondern in die äusserlichen, durch die theoretische Erkenntniss vermittelten Impulse gesetzt wird, als deren unvermeidliche Folge sodann die practische Willensbestimmung gefasst wird. Es ist dies die Vorstellung, wonach der Wille zu einem selbstlosen Accidens des Wissens herabgesetzt wird, so dass die gewisse Erkenntniss von dem Rechten und Guten immer auch das Wollen und Thun desselben in ihrem Gefolge haben müsste. Deshalb darf also der christlichen Religion oder was dem Socinianismus gleichbedeutend ist, der heil. Schrift keine absolute theoretische Gewissheit zukommen, und erst die ethische Qualität des Subjects, ob es gut oder böse ist, ist in letzter Instanz das entscheidende Moment, für die Glaubwürdigkeit oder Nicht-Glaubwürdigkeit der christlichen Religion: der Gute findet die Gründe für die Glaubwürdigkeit hinreichend, der Böse nicht. Machten wir oben die Bemerkung, dass das practische Moment zu einem blossen Accidens des theoretischen werde, so schlägt diese Einseitigkeit hier in ihr Gegentheil um: die theoretische Gewissheit soll in letzter Instanz von dem practischen Verhalten des Subjects abhangen, und es zeigt sich hierin das unvermittelte und blos äusserliche Verhältniss von Theoretischem und Practischem, welches sich durch das ganze socinianische System hindurchzieht. Diesen allgemeinen Gegensatz des Guten und Bösen bestimmt Socinus an einem andern Ort [34]) näher als das Ver-

[34]) Theses de causa et fundamento in ipso homine, ejus fidei in Deum, qua hominem justificari Sacrae Literae testantur bes. V u. ff. B. F. P. I, p. 627.

hältniss von Vernunft und Sinnlichkeit oder Begierde (appetitus). Die Vernunft wird hier wesentlich nach ihrer practischen Seite gefasst als die höhere Selbstbestimmung des Menschen, wodurch er gemäss dem ihm innewohnenden Bewusstsein des Rechten und Unrechten, sich für das Erstere entscheidet, während die Sinnlichkeit gleichfalls practisch als die niedere Selbstbestimmung des Menschen nach der entgegengesetzten Seite gefasst wird. Wer nun der Vernunft folgt (d. h. also wer ein moralisch guter Mensch ist), der wird leicht zum Glauben bewogen; wer sich aber durch die Sinnlichkeit leiten lässt, der kann sich sehr schwer oder gar nicht davon überzeugen, weil es seinem Charakter widerspricht, wie es dem des Anderen gemäss ist. So ist also Ursache und Grund des Glaubens im Menschen die Liebe und der Eifer das Rechte zu thun und das Unrechte zu vermeiden. Diese Liebe und dieser Eifer kann einerseits schon vorhanden sein, bevor der Mensch von Gott und seinen Vorschriften etwas hört, oder andererseits erst durch das Hören angeregt werden. Ist keins von beiden der Fall, so wird der Glaube im Menschen niemals entstehen können [34]). — Damit also die Beweisführung

[34]) Völlig mit Socin übereinstimmend erklärt sich Joh. Crell an mehreren Orten; vergl. De Deo ejusque attributis cap. 6. (Völkel, de vera rel. L. I, p. 67), wo er den Einwurf, wenn es einen Gott gebe, warum er denn nicht seine Existenz auf eine so evidente Weise kund gebe, dass gar kein Zweifel mehr statt finde, folgendermassen zurückweist: „Sed quisquis tandem illa objecerit, is nondum satis religionis, hoc est pietatis ac virtutis ingenium novit; non satis novit ingenium fidei, qua religio nititur. Hujus enim vis ibi demum revera cernitur, ubi causae quidem sunt credendi sufficientes, non tamen ejusmodi, quin dubitare, si pertinaciam aut improbitatem veritati opponere velis, possis. *Nam ea demum vera religio est, quae libere suscipitur, non quae cogitur et ab invito quodammodo extorquetur.* Ratione *certa* niti debet ideo, ut simul et prudens sit et stabilis, sed tamen non ea quae etiam improbum atque a virtute aversum cogat.“ Damit vergl. man die Stelle Ethica Christiana L. II, cap. 2 B. F. P. IV. p. 263, wo Crell die nicht absolute Gewissheit der Unsterblich-

für die Wahrheit der christlichen Religion, respect. für die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift überzeugend wirke, so wird nach der Ansicht des Socinianismus immer die sittliche Tüchtigkeit des zu überzeugenden Subjects vorausgesetzt, und diese muss unbedingt vorhanden sein, soll anders das Unternehmen die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift und somit die Wahrheit der christlichen Religion zu demonstriren von Erfolg begleitet sein. Nur in dieser Weise ist daher die vom Socinianismus behauptete Evidenz des positiven Beweises für die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift zu verstehen, zu dessen näheren Prüfung wir nunmehr übergehen.

Das positive und zwar das gewichtigste Argument für die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift ist also die *Wahrheit der christlichen Religion;* denn da diese nur in den neutestamentlichen und in keinen anderen Schriften enthalten ist, so erhellt mithin, dass jenen mit Nothwendigkeit Glauben beigemessen werden muss [36]). Schon Oeder hat hierzu bemerkt, dass hier von den Socinianern ein ὕστερον πρότερον oder wenigstens ein fehlerhafter Cirkel begangen werde. In der That muss man gespannt sein, wie der Socinianismus seinem ganzen Standpunct gemäss es möglich zu machen versuchen konnte, die Wahrheit der christlichen Religion zu beweisen, ohne dabei die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift immer schon vorauszusetzen. Ist ihm doch, wie er selbst sagt, die christliche Religion durchaus nur in der heil. Schrift enthalten. Auch wird sich sogleich zeigen, dass der Socinianismus bei seinem Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift unwillkührlich schon voraussetzt. Die Wahrheit der christlichen Religion nämlich soll bewiesen werden, *erstens durch den Stifter derselben*, welcher ein *göttlicher* Mensch war, und *zweitens durch die Religion selbst*, welche auch göttlich ist [37]). Dass der *Stifter* der *christlichen*

keit auf eben die Weise rechtfertigt, wie wir dies oben bei Socin gesehen haben.

[36]) Cat. Rac. Q. 18.

[37]) Q. 19.

*Religion* ein *göttlicher* Mensch gewesen, wird gefolgert aus den von ihm verrichteten, wahrhaft göttlichen Wundern und aus seiner Auferweckung von den Todten. Dass er Wunder gethan habe, erhellt daraus, dass nicht nur die an ihn glaubten, sondern auch seine anerkannten Feinde, wie die Juden, dies zugestehen. Dass dieselben aber göttlich gewesen, folgt daraus, dass sie sonst dem Teufel zugeschrieben werden müssten; dagegen spricht aber die vollkommene Heiligkeit der Lehre Christi, welche durch jene Wunder beglaubigt werden sollte. Denn sie ist den Plänen des Teufels gerade entgegen und auf seine Schmach und seinen Ruin, wie auf die Ehre Gottes berechnet. Auch aus der sogleich zu demonstrirenden Auferstehung folgt die Göttlichkeit der Wunder. Denn da Christus behauptet hatte, er habe die Wunder durch göttliche Kraft bewirkt, so ist klar, nachdem er durch Gott von den Todten auferweckt ist, dass seine Behauptung der Wahrheit gemäss war. — Dass er aber durch Gott *von den Todten auferweckt* sei, erhellt daraus, erstens, dass sogleich nach seinem Tode Viele waren, welche aufs festeste behaupteten, ihn als Auferstandenen gesehen zu haben, und eben deshalb, weil sie seine Auferweckung von den Todten behaupteten, viele Bedrängnisse und grösstentheils den bittersten Tod erduldeten. Woraus mit Nothwendigkeit folgt, entweder dass Jesus von den Todten auferweckt sei, oder aber dass jene, mit so grosser Beharrlichkeit eine Sache behauptend, von der sie wussten, dass sie falsch sei, absichtlich so viel Bedrängnisse und den traurigsten Tod über sich herbeigezogen hätten. Das Letztere ist unmöglich, da es selbst dem gemeinen Menschenverstand widerspricht. Daher nur das Erstere wahr sein kann. Dann haben sich unzählige Andere wegen eben der Sache, durch die Früheren davon unterrichtet, den härtesten Beschwerden und dem grausamsten Tode unterzogen, da sie dies doch gewiss nicht gethan haben würden, wenn sie nicht durch die sichersten Beweise davon überzeugt gewesen wären. Auch wäre es völlig unmöglich, dass eine Religion, welche ihren Bekennern keinen Glanz dieses Lebens, keine Reich-

thümer, keinerlei Vergnügen bietet, sondern im Gegentheil es ihnen entzieht, und sie in viele Bedrängnisse und mannichfaltige Trübsale dieses Lebens bringt, von so viel Nationen angenommen wäre, wenn sie nicht durch Christi Auferweckung von den Todten und die grössesten in seinem Namen nach seinem Tode verrichteten Wunder beglaubigt werde, welche aufs deutlichste bezeugen, dass er lebt und im Himmel herrscht [38]).

Es erhellt, dass bei dieser ganzen Argumentation für die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift aus der Göttlichkeit des Stifters der christlichen Religion, aus seinen Wundern und aus seiner Auferstehung das zu Beweisende eigentlich immer schon vorausgesetzt wird, denn die Kunde von jenen Wundern so wie von der Auferstehung kommt uns eben zunächst wenigstens, aus der heil. Schrift, wenn wir auch von den Späteren aus anderen Zeugnissen wissen, dass sie an die Auferstehung geglaubt haben; dass aber gleich nach Christi Tode Viele waren, welche aufs festeste behaupteten, ihn als Auferstandenen gesehen zu haben, wissen wir eben nur aus dem N. T.

Zu jenem ersten Beweis aus der Göttlichkeit des Stifters der christlichen Religion kommt nun als *zweiter* noch der Beweis aus der *göttlichen Natur dieser Religion* selbst. Diese folgt einmal schon aus der Göttlichkeit ihres Stifters, sodann aber aus dem *Charakter der Vorschriften und Verheissungen dieser Religion*, welche so erhaben sind, und so sehr über den Geist des Menschen hinausgehen, dass sie nur von Gott herrühren können; denn jene sind gerichtet auf eine himmlische und vollkommene Heiligkeit des Lebens, diese — die Verheissungen — auf das höchste und vollkommenste Gut, das ewige Leben [39]). Und nicht nur aus der Natur der

[38]) QQ. 20—23. — Ed. 1684, p. 6 f. — Mit dieser Argumentation vergl. Episcopius in der Confess. Remonstr. cap. I, 7, und danach die Summa von 1787, Prooem. § 13.

[39]) In modernisirter Weise wird die Göttlichkeit der Schrift aus der Natur der in ihr enthaltenen Offenbarung erwiesen in der Summa

christlichen Religion, sondern auch aus den ihre geschichtliche Erscheinung vermittelnden *Umständen* (religionis hujus circumstantiae) folgt ihre Göttlichkeit. Dahin gehört ihr Anfang, ihr Fortgang und endlich ihre Macht und Wirkungen [19]). Aus ihren *Anfängen* kann man auf ihre Göttlichkeit schliessen, sobald man bedenkt, wer die waren, welche zuerst diese Religion begründeten, nämlich geringe und bei Allen verachtete Menschen, welche durch keine Macht, durch keine Reichthümer, durch keine weltliche Weisheit und Autorität unterstützt wurden. Vielmehr bedienten sie sich einzig der einfachen Predigt und der Macht der Ueberzeugung, um die Menschen für ihren Glauben zu gewinnen. Aus ihrem *Fortgange* ferner kann man auf die Göttlichkeit der christlichen Religion schliessen, weil sie in der kürzesten Zeit auf bewunderungswürdige Weise zunahm, indem zahllose Völker und Menschen, Gelehrte und Ungelehrte, Edle und Unedle, beiderlei Geschlechts die von den Vätern überkommenen Religionen abschworen, und sich zu dieser bekannten, durch keine Vortheile dieses Lebens angelockt, und durch keine Last der Beschwerden, welche diese Religion zu begleiten pflegen abgeschreckt. Aus der Macht und aus den Wirkungen

Prooem. § 10: „Talia enim continentur in ista Revelatione de Deo et officiis nostris, quae lumen naturale a Deo nobis certissime inditum, non offuscant, potius magna cum harmonia illustrant, omnia ad Dei gloriam manifestandam referuntur, naturalis relatio inter Deum et Homines firmatur, Deo debita officia non restringuntur, sed extenduntur, et quidem ad ea, quae non nisi ab ipso Deo potuissent excogitari; nihil enim deest ad optimam Dei colendi rationem.“ Eben so wird die Göttlichkeit § 14 daraus gefolgert, dass die christliche Lehre, ihre Vorschriften, Verheissungen, Drohungen über die Fassungskraft, ihre Wirkung über die Kräfte, ihr Zweck über die Intention der fleischlichen Menschen hinausgehe, und mit Verachtung aller Reize der Welt nur auf die Förderung der Frömmigkeit abzwecke, im Unglück tröste, einen sanften Tod bereite, dagegen den Hass und die Verfolgung der Welt und des Teufels zuziehe; daher, was die Lüge aufdeckt und bekämpft, nicht von dem Lügengeist sein könne.

[19]) Q. 26.

endlich folgt die Göttlichkeit der christlichen Religion, weil sie weder durch List noch Gewalt, noch durch irgend eine menschliche Macht unterdrückt werden konnte; dann, weil sie alle alten Religionen absorbirt hat, mit Ausnahme der jüdischen, welche sie für ihresgleichen anerkannte, sofern sie nämlich als von Gott ausgegangen bis zu einer gewissen Zeit, nämlich Christi, als des Lehrers zu einer vollkommneren Frömmigkeit, dauern sollte [41]).

Dieser Beweis der Wahrheit der christlichen Religion aus der Göttlichkeit ihres Charakters hält sich nun zwar freier von dem Vorwurf, die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift schon vorauszusetzen, allein der Socinianismus geräth damit, so wie dies auch von dem Beweise aus der Göttlichkeit ihres Stifters gilt, aus der Scylla in die Charybdis. Wie kann der Socinianismus, wenigstens diejenige Fraction desselben, welche von F. Socinus und dem rakowschen Catechismus repräsentirt wird, überhaupt beurtheilen, ob etwas göttlich ist, oder nicht, wenn nicht eben aus der göttlichen Offenbarung, die ihm in der heil. Schrift enthalten ist? Da aber dies eben nichts Anderes wäre, als ihre Göttlichkeit aus ihrer Göttlichkeit beweisen, so würde es anderswo ein Kriterium des Göttlichen geben müssen, und dies ist ja gerade nach der Ansicht jener Fraction des Socinianismus nicht der Fall, da der Mensch von Natur von Gott und göttlichen Dingen gar nichts weiss; wie soll er also beurtheilen können, ob der Stifter einer Religion oder der Inhalt derselben göttlich sei oder nicht? Entweder muss also diese Ansicht davon abstehen, die Göttlichkeit der christlichen Religion zu beweisen, womit sie sich freilich dem reinen Zufall anheim giebt, ob die christliche Religion die wahre ist; — oder aber, sie muss in dem Menschen eine Gottesoffenbarung annehmen, welche für jene äusserliche als Kriterium dient. Dieser letztere Schritt ist nun freilich zum Theil schon von jener Ansicht gethan durch das Zurückgehen auf die moralische Beschaffenheit des zu

[41]) QQ. 27—29. — Ed. 1684. p. 9. 10.

überzeugenden Subjects; indess ist zu bemerken, dass die sittlich gute Beschaffenheit desselben nichts als die conditio sine qua non sein soll, ohne welche die theoretischen Argumente keine überzeugende Kraft haben, keineswegs aber soll sie selbst als das Kriterium betrachtet werden, an dem die Göttlichkeit der Offenbarung gemessen werden könnte; diese hat vielmehr ihre eigenen Argumente, wie sie oben mitgetheilt sind. Freilich, wenn doch diese moralische Qualität des Subjects es ist, welche den Beweisen überzeugende Kraft giebt, d. h. sie zu Beweisen macht, so ist sie auch im Grunde genommen, obwohl es nicht eingestanden wird, das eigentlich Beweisende, und es latitirt hier mithin schon die Ansicht, wonach der Beweis für die Göttlichkeit der Offenbarung aus ihrer Uebereinstimmung mit dem inneren Sittengesetz geführt wird. Weiter aber musste die letzte Consequenz hieraus sein, dass als das Wesentliche der Offenbarung nur die Moral anerkannt ward, denn nur für diese konnte der Beweis aus der Uebereinstimmung mit dem inneren Sittengesetz geführt werden. —

Die Schwierigkeit über die Göttlichkeit der heil. Schrift und der in ihr enthaltenen Offenbarung zu urtheilen, wird indess auch von derjenigen Nüance des Socinianismus nicht beseitigt, welche dem Menschen die Fähigkeit einer natürlichen Gotteserkenntniss einräumt. Diese Gotteserkenntniss, zu welcher der Mensch durch Betrachtung der Natur gelangen kann, sollte ja keineswegs vollständig und genügend sein, und gerade der specifisch unterscheidende Inhalt des Christentums sollte ja auf diesem Wege nicht gefunden werden können. (Vergl. oben). Dass es auch keineswegs die Meinung war, nun die auf diesem natürlichen Wege erlangte Gotteserkenntniss als Maasstab anzulegen an die Offenbarung des N. T., erhellt schon daraus, dass auch diese Fraction des Socinianismus, repräsentirt in der Ausgabe des rakowschen Catechismus von 1684 die Argumentation für die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift in der ganzen Aeusserlichkeit recipirt hat, wie sie in der ersten Ausgabe vorliegt. Auch war ja hier

wie dort eine äusserliche Beweisführung nothwendig, sollte anders überhaupt eine solche statt finden, denn da der specifisch unterscheidende, mithin wesentliche Inhalt der christlichen Offenbarung über das natürliche Vermögen des Menschen völlig hinausliegen soll, so hat das Subject in sich gleichfalls kein Kriterium, wonach es die Göttlichkeit wenigstens dieses transcendenten Elements der im N. T. enthaltenen Offenbarung messen könnte, und da es genau genommen immer unmöglich sein muss, durch irgend welche äussere Gründe sich von der Göttlichkeit einer Sache zu überzeugen, für welche man in sich gar kein Kriterium hat, so bleibt hier wiederum nur die Alternative, entweder auf allen Beweis für die Göttlichkeit zu verzichten, und dieselbe ohne Beweis anzunehmen, womit man denn freilich dem Zufall preisgegeben ist, oder aber, auch jenes Transcendente als ein nicht Transcendentes zu behandeln, d. h. auf dasselbe dasjenige Maass der Erkenntniss von Gott und göttlichen Dingen anzulegen, wozu wir auf natürlichem Wege gelangen können. Damit ist denn aber auch die Einleitung gemacht zu einem Prozess, in welchem mehr und mehr alles Uebergewicht auf die Seite des Subjects fällt, so dass wir endlich bei einer natürlichen Religion ankommen, welche die Offenbarung gänzlich in sich absorbirt, und als besondere Form der Religion überflüssig macht. Man fängt mit der Bestimmung an, dass der Inhalt der geoffenbarten Religion der natürlichen Religion nicht widersprechen dürfe, und endigt damit sich an der Letzteren genügen zu lassen. So erweist sich der naturalistische, wie oben der moralische Standpunct als die äusserste Consequenz der socinianischen Grundanschauung, und wenn gleich der Socinianismus weit entfernt war, diese Consequenzen wirklich zu ziehen, so enthält er doch die ersten Anfänge einer Richtung in sich, welche bei fortgesetzter Entwicklung allerdings zu jenem Ziele hinführen musste.

Die ganze Argumentation des Socinianismus für die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift, so weit wir dieselbe bis jetzt kennen gelernt haben, bezog sich nur auf das N. T., und

nach der überwiegenden Bedeutung, welche demselben durch das socinianische System dem A. T. gegenüber beigelegt wird, ist hiemit auch die Hauptsache abgethan; indess wird doch auch das A. T. nicht ganz unberücksichtigt gelassen; am Ende des Abschnitts über die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift stellt der rakowsche Catechismus auch die Frage, wie die Glaubwürdigkeit des A. T. zu erweisen sei, und antwortet, dies lasse sich am kürzesten daraus darthun, dass die Schriften des N. T. seine Glaubwürdigkeit bezeugen. Da nun die Zeugen selbst (das N. T.) wahr und glaubwürdig sind, wie dies gezeigt ist, so erhellt auch, dass ihr Zeugniss wahr und glaubwürdig ist [42]). Die Glaubwürdigkeit des A. T. wird also aus der des N. T. bewiesen.

Der Schluss ist also, dass die gesammte heil. Schrift, als welche die göttliche Offenbarung in sich enthält, vollkommen glaubwürdig ist [43]).

### D. Sufficienz der heil. Schrift.

Die heil. Schrift ist nach dem Socinianismus nicht nur vollkommen glaubwürdig, sondern auch vollkommen *zureichend* in allen zum Heil nothwendigen Dingen. Vollkommen zureichend aber ist sie, weil der Glaube an Christum und der Gehorsam gegen seine Befehle, welcher nach der göttlichen Verheissung das ewige Leben zur Folge hat, in der Schrift neuen Testaments aufs vollständigste überliefert und

[42]) Q. 30.

[43]) Wir haben die gesammte Argumentation für die Wahrheit der christlichen Religion vornehmlich nach dem rakowschen Catechismus gegeben, weil sie hier in der concentrirtesten und bündigsten Fassung vorliegt, während sie bei F. Socinus in den Schriften De auctorit. Script. S. und Lection. sacr. mehr auseinander fällt. So beweist er Cap. 2 der ersteren Schrift die Wahrheit der christlichen Religion einmal für die, welche der Ansicht sind, dass es eine wahre Religion gebe oder doch geben könne; sodann aber denen, welche dafür halten, dass es überhaupt keine wahre Religion geben könne.

explicirt ist [44]). Jener Glaube und Gehorsam bestimmt sich nach dem paulinischen Ausdruck als der Glaube, welcher durch die Liebe thätig ist. Dass aber der *Glaube* auf zureichende Weise in der heil. Schrift dargelegt ist, erhellt daraus, weil der Glaube an Gott und Christum nichts Anderes ist, als der Glaube, dass er sei, und näher, dass er diejenigen belohne, welche ihn suchen. Dies aber ist in der heil. Schrift aufs vollständigste überliefert [45]). Hinsichtlich der *Liebe* aber erhellt ein Gleiches daraus, weil die Pflichten der Liebe sei es gegen Gott und Christum oder gegen den Nächsten theils in allgemeinen theils in besonderen Vorschriften dergestalt dargelegt sind, das der, welcher ihnen nachlebt, unzweifelhaft mit einer allseitig vollendeten Liebe begabt sein muss [46]). Die höchste Vollständigkeit der heil. Schrift ergiebt sich auch aus der folgenden Reflexion. Einmal musste was ausser dem mosaischen Gesetz unter dem Evangelium zur Seligkeit zu wissen nöthig war, von den Verfassern der evangelischen Geschichte aufgezeichnet werden. Denn Christus lehrte sie Alles, wie er selbst bezeugt. Was aber Christus zur Seligkeit Nothwendiges lehrte, das mussten jene Schriftsteller durchaus berichten, und dass sie es gethan haben bezeugt Lucas offenkundig Apostelgesch. 1, 1. 2. Sodann ist es unglaublich, dass in dem so starken Bande heil. Schriften, den Gott gerade deshalb geschrieben und aufbewahrt werden liess, damit daraus die Kenntniss der Heilswahrheiten geschöpft würde, nicht einmal das Wenige, welches auch dem Rohesten und Ungebildetsten zur Seligkeit zu wissen nöthig ist, nicht vollständig geschrieben sei, und während Vieles vorhanden ist, ohne dessen Kenntniss wir selig werden können, etwas von dem-

[44]) Cat. Rac. Q. 31.

[45]) Cat. Rac. Ed. 1684, p. 11: „Unde probas, fidem esse sufficienter in Sacris literis explicatam? — Ex eo, quod fides, quae in Deum et Christum collocanda est, nihil aliud sit, quam credere eum esse, et esse remuneratorem eorum, qui illum quaerunt. Hoc vero in Sacris literis est sufficientissime traditum."

[46]) a. a. O.

jenigen fehlen sollte, ohne welches alles Andere nichts nützt [47]). — Enthält nun die heil. Schrift vollständig Alles zur Seligkeit Nothwendige, so kann es ausser ihr keine Glaubens- und Lebensnorm geben. Hieraus ergiebt sich sodann der Gegensatz gegen die römische Kirche, den der Socinianismus mit dem lutherischen und reformirten Bekenntniss theilt; denn während die römische Kirche die heil. Schrift allein als nicht zureichend betrachtet, und ihr daher die mündliche Tradition zur Seite stellt, so wird die Geltung der Letzteren, so fern sie mehr und Anderes enthält, als die Schrift, von dem Socinianismus in Abrede gestellt. Die Traditionen, das sogenannte ungeschriebene Wort, sind nach dem rakowschen Catechismus zur Seligkeit überall nicht nothwendig. Sie sind nicht nur ohne einen nothwendigen Grund erdichtet und erfunden, sondern setzen auch den christlichen Glauben in die höchste Gefahr [48]). Denn sie veranlassen die Menschen von der göttlichen Wahrheit zur Lüge und menschlichen Erdichtungen sich abzuwenden. Hinsichtlich der Zeugnisse, welche die Papisten um die Tradition zu beweisen, aus der Schrift vorbringen, so beweisen einige zwar, dass Christus und die Apostel Manches geredet und gethan haben, was in den heil. Büchern nicht berichtet ist; allein es erhellt auf keine Weise, dass jenes nicht Berichtete zum Heil nothwendig sei, noch weniger, dass es dasselbe sei, was uns jetzt die römische

[47]) a. a. O. p. 12. — Diese Partie des rakowschen Catechismus ist in der Ausgabe von 1684 nach Völkel, De vera relig. l. V. cap. 7 umgearbeitet, wo von der Vollständigkeit der heil. Schrift gehandelt wird.

[48]) QQ. 32. 33. — Die Ausgabe von 1684 unterscheidet eine doppelte Classe von Traditionen, und fällt das obige Urtheil nur über die zweite. Die Erstere nämlich ist nicht in dem Sinne Tradition, wie die Päpstlichen sich dieses Ausdrucks zu bedienen pflegen. Hierhin gehören diejenigen Traditionen, deren Ursprung aus historischen Schriften oder anderen sicheren Zeugnissen und Gründen nachgewiesen werden kann, ohne dass sie aus der Autorität der Kirche und des sie regierenden Geistes hervorgegangen wären. Sie bilden ein Mittleres zwischen der Schrift und der gewöhnlich sogenannten Tradition.

Kirche bietet, andere jener Zeugnisse aber reden nicht von Traditionen, welche niemals aufgeschrieben wären, sondern nur von solchen, welche nur hinsichtlich bestimmter Personen und zu einer bestimmten Zeit noch nicht aufgezeichnet waren, während sie zu einer andern Zeit und für andere Menschen, ja für dieselben, sei es von denselben oder von anderen Schriftstellern aufgeschrieben werden konnten, wie dies aus mehr als einer Stelle der Schrift erhellt. Endlich, wenn man auch einige solcher Traditionen zugestehen wollte, so dürfte sich dies Zugeständniss doch keineswegs auf diejenigen erstrecken, welche dem geschriebenen Wort Gottes oder der gesunden Vernunft widersprechen, und hierhin gehören nicht wenige derer, welche die römische Kirche vertheidigt [49]).

[49]) Ed. 1684. p. 14. — Die ausführliche exegetische Widerlegung der von der römischen Kirche für die Tradition vorgebrachten Beweisstellen giebt Völkel, B. V. cap. 8. de traditionibus. In Beziehung auf die Stelle 2 Thessal. 2, 15 bemerkt derselbe, es liege in dieser Stelle keineswegs, dass die mündlichen Traditionen, von denen der Apostel rede, weder von ihm selbst noch von Anderen jemals aufgezeichnet seien. Er könne also auch nicht beweisen, dass es etwas zur Seligkeit Nothwendiges gebe, was durchaus nirgends in der heil. Schrift vorkomme, oder nicht deutlich aus ihr gezeigt werden könne. „Hoc vero est illud traditionum genus, quod nos revera negamus, alii contra urgent. Etenim — — non negamus quidem, fuisse olim nonnulla, partim ad historiam sacram partim ad doctrinae Christi uberiorem explicationem pertinentia, quae viva voce aliis fuerint tradita, a nemine autem literis, praesertim clare atque expresse, consignata, et ad nostram aetatem conservata; sed primo negamus, quidquam eorum, qui literis penitus consignata non sunt, ad salutem omnino esse necessarium, imo ne ex eorum quidem numero illa esse concedimus, sine quibus aegre salus sempiterna obtinetur. Deinde, ne de historiis nunc quidquam dicamus, de quibus etiam hoc loco minus est laborandum, nisi simul dogma quoddam aut institutum omnibus necessario observandum in se complectantur, de nullo dogmate, quod in scriptura sacra non exstet, nec ex iisdem elici queat, certo et indubitato constare posse arbitramur, id a divino aliquo viro Ecclesiae aliquando traditum esse; adeo ut de omnibus dogmatibus

Wenn gleich indess der Socinianismus in der Verwerfung der Tradition mit dem lutherischen und reformirten Bekenntniss übereinstimmte, so sind doch die altprotestantischen Dogmatiker wenig damit zufrieden, weil der Socinianismus unter die Traditionen auch diejenigen Dogmen rechnete, welche er im Gegensatz zu der altprotestantischen Dogmatik verwarf, so die Lehren von der Dreieinigkeit, Gottheit Christi, Genugthuung u. s. w.

### E. Deutlichkeit der heil. Schrift (Perspicuitas).

Die Sufficienz der heil. Schrift hat zu ihrem nothwendigen Correlat ihre Deutlichkeit. Denn soll der Inhalt der Schrift die zureichende Glaubens- und Lebensnorm sein, so muss er vor allen Dingen, so fern er dies sein soll, d. h. in allen Stücken, welche auf eine normale Dignität Anspruch machen, leicht und allgemein verständlich sein. Die Perspicuität der heil. Schrift musste daher mit Nothwendigkeit nicht nur von dem Socinianismus, sondern von dem Protestantismus überhaupt behauptet werden, sobald er die Schrift als sein formales Grundprincip anerkannt hatte. Den Gegensatz bildete die katholische Ansicht, dass die heil. Schrift zu dunkel abgefasst sei, als dass jeder Mensch die nothwendigen Heils-

ad religionem pertinentibus, iis praesertim, de quibus ipsa ratio ac sensus communis judicare per se non potest, ex sacris literis sit judicandum, et admissis sine dubitatione iis, quae in iis perscripta sunt, aut ex illis firmiter concludi possunt, rejectisque iis, quae illis repugnant, cetera vel rejici vel admitti sine salutis periculo queant. Quamquam quid de istis quoque sentiendum sit, ex sacrarum literarum analogia quadam, et istorum dogmatum cum iis, quae scripta sunt, vel convenientia aliqua, vel discrepantia, a prudentibus saltem probabiliter existimari potest." — Faustus Socinus selbst spricht sich über das Verhältniss der Tradition zur heil. Schrift immer nur mehr beiläufig aus; vergl. Epistol. F. S. IV. ad Christophorum Ostorodum B. F. P. I, p. 448 und einige andere Stellen bei Zerrenner p. 214 Anm. — Uebereinstimmend erklärt sich auch die Summa univers. Theol. von 1787 Prooem. § 30. 33.

wahrheiten mit Sicherheit aus derselben schöpfen könne, daher über das Verständniss der Schrift die Tradition und die Autorität der Kirche zu entscheiden habe. Dagegen stellt nun der Socinianismus den Satz auf, wenn gleich sich manche Schwierigkeiten in der heil. Schrift finden, so ist doch vieles Andere, sowie besonders das zur Seligkeit Nothwendige so klar in der heil. Schrift enthalten, dass es von einem Jedem, besonders von einem Solchen, der nach Frömmigkeit und Wahrheit strebt, und die göttliche Hülfe erfleht, leicht verstanden werden kann [50]). Hat ja doch Gott zu dem Ende den Menschen die heil. Schrift gegeben, dass sie aus ihr seinen Willen erkenneten, und es ist daher unglaublich, dass er ihnen derartige Schriften gegeben hätte, aus denen sein Wille nicht von Allen erkannt werden könnte. Die Verständlichkeit der heil. Schrift erhellt sodann auch schon daraus, dass im Anfange der christlichen Religion die Apostel ihre Briefe, in denen die vorzüglichsten Mysterien der christlichen Religion enthalten sind, an ganz einfache Menschen geschrieben haben, die mitunter sogar sich in den bedenklichsten Irrthümern befanden, wie dies mit vielen Briefen des Apostels Paulus der Fall ist. Jene Bücher mussten also in der Absicht gegeben sein, dass sie allgemein gelesen, und selbst von den Ungebildeteren verstanden werden könnten. Ein Jeder muss also für sich die heil. Schriften lesen und zu verstehen bemüht sein, und die Auslegungen, welche gewöhnlich gegeben werden, sorgfältig erwägen, und diejenigen auswählen, welche ihn am

[50]) Cat. Rat. Q. 36: „Etsi difficultates quaedam in ea occurrant, est tamen Scriptura Sacra, praesertim novi foederis, facilis et perspicua in iis, quae ad salutem prorsus sunt necessaria.“ — Damit vergl. die Ed. 1684. p. 15. — Aehnlich Schmalz, Refutat. disp. Graveri de Sp. S. bei G. Ashwell de Socino et Socinianismo: Alle Glaubensartikel seien klar und ausdrücklich in der heil. Schrift vorhanden, so dass man nicht nöthig habe, sie erst durch Schlussfolgerung daraus zu gewinnen. Denn zu dem Zweck sei gerade die heil. Schrift geschrieben, dass was zur Seligkeit nothwendig sei, einem Jeden klar und ausdrücklich vorliege.

meisten befriedigen. Obgleich an den Stellen, deren Verständniss nothwendig ist, der Sinn einem Jeden zugänglich sein muss, dessen Fassungskraft nicht durch eigene Schuld abgestumpft ist. Denn sonst wäre die heil. Schrift vergeblich geschrieben und ausgegeben, wenn nicht ein Jeder ihren Sinn, so weit er nothwendig ist, durch sich beim Lesen begreifen könnte, und ihn daher erst von einer bestimmten Menschenclasse erfragen müsste [51]).

Wenn nun aber der Sinn der heil. Schrift so klar und leicht verständlich ist, woher kommt denn die grosse Uneinigkeit in der Auslegung derselben? — Zunächst meint hier der Socinianismus, sei die Disharmonie in Betreff derjenigen

[51]) Cat. Rac. Q. 37. — Vergl. F. S. advers. eos, qui rerum ad salutem suam aeternam pertinentium cognitionem diligenter per se ipsi non inquirunt B. F. P. I, p. 344: Auf den Einwurf, dass die heil. Schrift zu schwer verständlich sei, und ihr Sinn daher nur von denen erfasst werden könne, welche das Amt der Auslegung haben, antwortet er: „Librorum istorum scripta maxima ex parte vel fuisse ab ipso initio, quum scripta fuerunt, in vulgus edita, vel ad eos missa, ut ab istis intelligerentur, qui rudes adhuc in Christiana religione erant, et partim gravissimis circa eam erroribus impliciti, cujusmodi sunt pleraeque Pauli apostoli epistolae, in quibus tamen ipsa omnium maxima Christianae religionis mysteria traduntur. Unde constat, divini spiritus consilium, a quo — — sunt libri isti profecti, omnino fuisse ut vulgo legerentur, et ab ipsis rudioribus legendo intelligi possent. — — Quare relinquitur, ut unusquisque per se sacros istos libros legere atque intelligere curet, et explanationes, quas afferri audit, si minus ipse sibi placet in quibusdam locis explicandis, accuratius perpendat, et quae sibi magis probentur, eos eligat. Quamquam — — necesse est, ut in locis saltem intellectu necessariis earum sensus unicuique pateat, qui sua aliqua culpa mentis aciem hebetatam non habeat. Frustra sane alioqui et editae et scriptae fuissent Sacrae Literae, si earum sensum, quatenus necesse est, non posset unusquisque per se legendo assequi, et necessarium foret, a quodam hominum genere illum exquirere.“ — Aehnlich Völkel l. V, cap. 6, De sacrarum literarum perspicuitate, die Ausgabe des rak. Catech. von 1684 p. 15, und die Summa von 1787, Prooem. § 36. 37.

Stellen, welche zu verstehen zur Seligkeit unbedingt nothwendig sei, nicht so bedeutend, als man gewöhnlich glaube, und er konnte dies von seinem Standpunct aus mit Recht behaupten, weil er das zur Seligkeit Nothwendige auf einen sehr geringen Raum einschränkte. Sodann aber sind die Differenzen, wenn gleich einige derselben aus der Dunkelheit mancher Schriftstellen entstehen, doch grösstentheils nicht der Unverständlichkeit der Schrift, sondern der Schuld der Menschen beizumessen. Denn entweder lesen sie die Schrift nur nachlässig, oder sie bringen kein einfältiges und von den verkehrten Begierden losgelöstes Herz mit, oder sie haben keinen vorurtheilsfreien Geist, oder sie erflehen die göttliche Hülfe nicht eifrig genug, oder sie laboriren an Unkenntniss der Sprachen, in denen die heil. Schrift geschrieben ist, was jedoch in den zur Seligkeit nothwendigen Dingen kaum statt haben kann, da diese wenn auch einige Stellen dunkel sind, in anderen desto deutlicher sich ausgedrückt finden [52]). Was

[52]) Cat. Rac. Ed. 1684, p. 15 f. — Die erste Ausgabe des Catechismus bestimmt Q. 38. die göttliche Hülfe, welche nicht eifrig genug angefleht wird, näher als donum Spiritus Sancti, quod Deus promisit diebus noctesque cum invocantibus; man muss sich indess hüten, bei dergleichen Ausdrucksweisen irgendwie an eine *innerliche* göttliche Offenbarung zu denken, wodurch es erst möglich würde, den Sinn der Schrift zu erfassen; dem stehen zu bestimmte Aussagen des Socinianismus entgegen; vergl. besonders Ostorodt, Unterrichtung p. 12: „So kann denn nun der Mensch von Gott und seinem Willen nichts wissen, nur was ihm Gott selber offenbaret, nämlich äusserlicher Weise. Welche Offenbarung, wenn sie vorhanden ist, so kann der Mensch nicht allein die göttlichen Sachen verstehen und begreifen, sondern er wird auch darum gestraft werden, wo er sie nicht begreift, — — welches denn nicht geschehen könnte, sintemal Gott gerecht ist, *wo es nicht in des Menschen Macht wäre, göttliche Sachen, wenn sie ihm äusserlicher Weise von Gott offenbart werden, zu verstehen und zu begreifen.* — Weil denn nun diesem so ist, und der Mangel, von welchem wir reden (die Unverständlichkeit der Offenbarung), nicht am Menschen ist, so musste folgen, dass er an der heil. Schrift selber wäre: daher denn abermal aus Zweien

nun die schwierigen Stellen der heil. Schrift anbetrifft, so hat man sich dabei folgendermassen zu verhalten. Zunächst ist genau auf die Tendenz der Stelle und die übrigen Umstände zu achten, wie dies überhaupt bei der Interpretation jedwedes Schriftstellers zu geschehen pflegt. Sodann ist eine sorgfältige Vergleichung ähnlicher und deutlicherer Stellen zu veranstalten, und die Auslegung der dunkleren Stellen an dem feststehenden Verständniss der deutlicheren wie an ihrem Kriterium zu messen; daher nichts zuzulassen ist, was von diesen abweicht. Endlich darf nichts statuirt werden, was der gesunden Vernunft widerspricht, oder einen Widerspruch involvirt [53]). Auf diesen letzteren Punct werden wir noch später wieder zurückkommen. Im Uebrigen würde der Socinianismus nach der von ihm geforderten Interpretationsmethode auf eine ziemlich objective Auslegung hinauskommen; denn es sind im Allgemeinen die richtigen Grundsätze, welche er aufstellt, mit Ausnahme des letzten Punctes, der ihn denn auch in seiner Anwendung auf die Exegese zu den grössesten Absurditäten verleitete, da er genöthigt war, aus der heil. Schrift Alles fort zu exegisiren, was seiner gesunden Vernunft widersprach. Es ist dieselbe

Eins folgen müsste, nämlich, dass entweder die heil. Schrift so dunkel und unverständlich geschrieben wäre, dass man sie ohne sonderliche Offenbarung, wie fast alle Schriften der Propheten und sonderlich ein grosser Theil der Offenbarung Johannis, nicht verstehen könnte, oder, dass es nicht wahrhaftig Gottes Wort sei, was in der heil. Schrift geschrieben ist.« — Beides ist aber nach Ostorodt nicht der Fall; für den ersteren Punct vergl. besonders p. 2, wo er sich über die Deutlichkeit der heil. Schrift übereinstimmend mit Socin erklärt, dieselbe indess allein von der Wissenschaft der Dinge verstanden wissen will, ohne welche man auf keine Wege könne selig werden. — Wenn also der Socinianismus von der göttlichen Unterstützung beim Verständniss der heil. Schrift redet, so kann er von einer solchen nur in äusserlichem Sinne reden, so fern Gott dem Menschen nicht nur das Evangelium selbst (welches nach Cat. Rac. Q. 367 gleichbedeutend ist mit dem heil. Geist), sondern auch alle äusserlichen Beförderungsmittel des Verständnisses darreicht.

[53]) Cat. Rac. Ed. 1684, p. 16 f.

abstracte Ansicht von der Göttlichkeit der heil. Schrift, welche die alexandrinischen Allegoristen veranlasste, an manchen Stellen den wörtlichen Schriftsinn ganz aufzugeben und nur den idealen zu behaupten. Trotz der Verkehrtheiten, welche durch die Anwendung jenes Princips in die Schriftauslegung des Socinianismus hinein kamen, ist er dennoch von grosser Bedeutung für die selbstständige und freie Entwicklung der Exegese, und bildet das erste Glied einer Entwicklungsreihe, welche durch die Vermittlung der Arminianer, Rationalisten und Supernaturalisten bis in die neueste Zeit herabreicht. Die Ansicht des Socinianismus über die heil. Schrift und das Verständniss derselben kann indess erst in dem Folgenden zum Abschluss gebracht werden.

### F. Autorität der heil. Schrift (Auctoritas).

In der *Autorität* der heil. Schrift fasst der Socinianismus die sämmtlichen vorangehenden Momente zusammen; aus ihrem göttlichen Ursprung, aus ihrer Glaubwürdigkeit, aus ihrer Sufficienz, aus ihrer Perspicuität resultirt ihre Autorität, und wir gelangen somit hier auf den Höhepunct der socinianischen Lehre von der Schrift.

Indem die heil. Schrift dem Socinianismus, wie dem lutherischen und reformirten Bekenntniss, die einzige Autorität in Glaubenssachen ist, ergiebt sich zunächst der Gegensatz gegen das katholische System, wo die Autorität der Kiche als das höchste formale Princip gewusst wird. Denn wenn auch hier die Schrift in ihrer normalen Dignität anerkannt wird, so wird sie doch einerseits als an sich nicht zureichend vorgestellt, und andererseits ist es auch wieder die Kirche, welche über den Sinn und das Verständniss der Schrift zu bestimmen hat. Die Bestreitung der Autorität der Kirche muss daher einen wesentlichen Platz in dem socinianischen System einnehmen.

Die katholische Lehre von der Autorität der Kirche concentrirt sich in dem Satz, dass die Kirche nicht irren könne.

Zum Zweck der Wiederlegung dieses Satzes geht der Socinianismus zurück auf den Begriff der Kirche, wie er denselben bei dem katholischen System voraussetzt. Die Kirche des Katholicismus, von welcher er die Unfehlbarkeit prätendirt, ist nach der Auffassung des Socinianismus die Einheit der sämmtlichen sichtbaren Gemeinschaften, welche die wahre Heilslehre Christi festhalten und bekennen [54]). Dass nun aber diese Kirche nicht irren könne, ist nach der Ansicht des Socinianismus eben sowohl wahr als falsch. Denn wie es einerseits Niemandem zweifelhaft sein kann, dass wo die heilbringende Lehre ist, da auch in dem, was zum ewigen Heil zu wissen nöthig ist, kein Irrthum möglich ist; so ist es doch auch andererseits ebenso gewiss, dass in demjenigen, was nicht hierhin gehört, sehr wohl geirrt werden kann. Denn die heilbringende Lehre Christi kann auch ohne die Kenntniss desselben bestehen. Daraus folgt also, dass es sehr Vieles, zur christlichen Religion irgendwie Gehöriges geben könne, sowohl in Dogmen als in Gebräuchen, hinsichtlich dessen Nichts dazu nöthigt, in der Frage nach seiner Wahrheit und Vortrefflichkeit bei dem Urtheil der Kirche stehen zu bleiben, da dieselbe möglicherweise darin irren kann, so fern es eben viele Dogmen und Gebräuche geben kann, welche allerdings irgend welchen Bezug auf die christliche Religion haben, hinsichtlich deren es aber um die ewige Seligkeit zu erlangen keineswegs nöthig ist, etwas Festes darüber zu bestimmen [55]). Nur in diesem allgemeinen Sinne ist

[54]) F. Socin. Tractat. de Ecclesia, B. F. P. I, p. 323: „Quum igitur adversarii dicunt, Ecclesiam errare non posse, intelligendum est, eos affirmare, coetus omnes, vel universos aspectabiles in orbe terrarum existentes, tanquam unum coetum consideratos et acceptos, qui salutarem Christi doctrinam tenent ac profitentur, errare non posse."

[55]) a. a. O. — Ganz ähnlich erklärt sich Völkel: De vera rel. VI. cap. 8 „in quo ostenditur, qua ratione Ecclesia veritatis columna et firmamentum dicatur" nach 1 Tim. 3, 15. Nur die zur ewigen Seligkeit nothwendige Wahrheit hält die Kirche ohne Irrthum fest, dass sie in den andern Dingen, welche zum Heil nicht nothwendig sind

daher auch die paulinische Stelle I Tim. 3, 15 zu verstehen, wo die Kirche eine Säule und Grundveste der Wahrheit genannt wird, wo zudem die Kirche nicht von einer bestimmten christlichen Confession im Gegensatz gegen andere Confessionen oder Häretiker zu verstehen ist, sondern von der *christlichen* Kirche im Allgemeinen, so fern sie Christum bekennt, und hierdurch den *nicht christlichen* Religionen entgegengesetzt ist [56]). Nur in diesem allgemeinen Sinne gilt es von der Kirche, dass in ihr die Wahrheit nimmer untergehen kann, und wäre sie auch nur in sofern im Besitz der Wahrheit, als sie beständig die heil. Schrift hat, und von ihr aus sich selber wiederum reformiren und restauriren kann. Ein solches Bedürfniss der Reformation nach der heil. Schrift tritt aber ein, wenn die Kirche von der erkannten Wahrheit abgefallen ist, und somit aufgehört hat Kirche zu sein. Ein solcher Abfall aber ist möglich, weil dem Menschen der freie Wille von Gott gegeben ist, und Gott uns keine Gewalt anthun will, um uns an der Abwendung von der Wahrheit zu hindern. Dies Gesetz des freien Willens gilt nun zwar zunächst nur für die einzelnen Menschen; da aber der Körper der Kirche aus den einzelnen Gläubigen als seinen Gliedern besteht, so gilt es auch eben so sehr für die Kirche als Ganzes [57]). Dagegen kann man nun nicht einwenden, dass Christus ja ausdrücklich der Kirche seinen Geist versprochen habe, der sie in alle Wahrheit leiten werde (Joh. 16, 13). Denn einmal bezieht sich das alle Wahrheit, von welcher in jener Verheissung die Rede ist, nur auf diejenige, welche zur Seligkeit durchaus nothwendig ist [58]). Sodann aber ist diese Ver-

und ohne den Verlust desselben ignorirt werden können, irren könne erhellt schon daraus, dass durchaus kein Grund vorhanden ist, weshalb dies nicht geschehen könne.

[56]) F. S. über die Stelle I Tim. 3, 15, B. F. P. I, p. 342.

[57]) Völkel a. a. O. VI. cap. 18.

[58]) Tract. de Eccles. Solutio scrupulorum B. F. P. I, p. 328: „Nec —, quamvis omnis veritatis in eo mentio fiat, id de alia veritate accipiendum est, quam de ea, quae prorsus necessaria est ad salutem.

heissung nur den Aposteln gegeben, nicht aber der ganzen Kirche; sollte sie über die Apostel hinausgehen, so könnte sie nur auf ihre wahren Nachfolger übergegangen sein, von denen nirgends geschrieben steht, dass sie nothwendig existiren müssten [59]). Zwar berufen sich die Papisten, um die Wahrheit ihrer Kirche und folglich auch ihrer Lehre zu beweisen, auf die beständige und ununterbrochene Succession von den Aposteln an; allein dagegen ist zu bemerken, dass die Wahrheit der Kirche nicht von der persönlichen und örtlichen Succession abhängig ist, sondern nur von der Succession der Lehre; daher, wenn Jemand beweisen könnte, die Bischöfe der römischen Kirche hätten immer an derselben Lehre festgehalten, welche die Apostel vortrugen, so würde hieraus allerdings nothwendig folgen, dass ihre Kirche die Wahrheit sei. Sonst aber ist mit einer persönlichen und örtlichen Succession nicht das Geringste gewonnen, da auch trotz derselben sehr wohl eine Veränderung der Lehre statt finden kann, und wirklich statt gefunden hat, wie es auch die Papisten selbst gestehen müssen, dass an unzähligen Orten thatsächlich die falsche Lehre der wahren folgte, daher sie sich denn endlich darauf zurückziehen müssen, dass nur dem Petrus und seinen Nachfolgern, also nach ihrer Meinung der römischen Kirche, jenes Privilegium von Christo verliehen sei, dass die wahre Lehre hier niemals in eine falsche sich verwandelte [60]). Hier wird denn der Socinianismus auf eine Prüfung der vorgeblichen Prärogative des Petrus geführt. Man kann dafür nicht anführen, dass Christus ja für Petrus gebetet habe, dass sein Glaube nicht wankend werde

[59]) a. a. O.: „Praedictum quidem a Christo fuerat ipsius Apostolos accepturos Spiritum Sanctum, qui eos duceret in omnem veritatem; sed neque hoc promissum ipsorum Apostolorum personas excedit, per quos ubique Ecclesiae fundandae erant, neque si excederet, ad alios quam ad veros ipsorum successores pertineret, quos necessario exstituros fuisse, nusquam, ut arbitror, scriptum est.“ — Vergl. Völkel a. a. O., cap. 8, p. 648.

[60]) Tractat. de eccles. a. a. O. p. 341 f.

(Luc. 22, 32); denn gerade hierin liegt doch wenigstens die Möglichkeit eines Abfalls des Petrus, zumal da man ja doch nicht annehmen kann, der Herr habe gebetet, Gott möge dem Petrus Gewalt anthun, und ihn durch Entziehung des freien Willens verhindern, dass er abfallen konnte. Und wenn nun nicht einmal dem Petrus die Freiheit in diesem Theil genommen war, wie viel weniger wird Anderen das Vermögen, abzufallen genommen sein? [61]) Die Hauptinstanz des Romanismus für die absolute Autorität und Unfehlbarkeit war indess immer die Stelle Matth. 16, 19: Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen u. s. w.; und auf diesen Punct richtete sich daher auch die socinianische Polemik mit ganz besonderer Aufmerksamkeit. F. Socinus machte jene Stelle zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung [62]) und Völkel behandelt sie mehrfach sehr ausführlich [63]). Die Hauptinstanz des Socinianismus gegen die römische Auffassung bildet der Satz, dass Petrus hier nur als Repräsentant der anderen Apostel von Christus angeredet sei, wie er ja auch mit dem Bekenntniss, dass Christus der Sohn des lebendigen Gottes sei, nur die Ansicht auch der andern Apostel ausgesprochen habe (mit Berufung auf Matth. 14, 33 und Joh. 6, 68, wo Petrus gleichfalls im Namen aller Apostel rede [64]). Für die Behauptung, dass dem

[61]) Völkel a. a. O. cap. 18.

[62]) Explicatio Verborum Christi: Tu es Petrus etc. B. F. P. I, p. 334. ff.

[63]) Zu vergl. bes. lib. VI, cap. 2, p. 631 und cap. 3, p. 635 f. cap. 3, p. 638. — Damit zu vergl. Wollzogen, Commentar zum Ev. Matth. B. F. P. V, p. 315.

[64]) Völkel a. a. O. p. 631: „Atqui animadvertendum est, non solum fieri potuisse, sed plane etiam factum esse, ut Dominus Petrum alloquendo, simul et reliquos Apostolos in illius persona alloqueretur. — Atqui Petrus non suo tantum, sed etiam ceterorum Apostolorum nomine eam de Christo confessionum ediderat. Quare consentaneum est, Christum quum ei responderet, non solius Petri rationem habuisse, sed etiam eorum, quorum personam quodammodo

Petrus hier nichts beigelegt werde; was nicht auch allen übrigen Aposteln zukomme berief man sich insbesondere auf Apocal. 21, 14, wo gesagt wird, dass die Mauer des himmlischen Jerusalems zwölf Grundsteine, bezeichnet mit den Namen der 12 Apostel, so wie auf Ephes. 2, 20, wo es heisst, dass die Christen auf den Grund der Apostel und Propheten aufgebauet seien. Es könne also in jener Stelle im Matth. dem Petrus nicht die Prärogative eingeräumt sein, allein den Grund der Kirche zu bilden, und als Haupt den übrigen Aposteln vorgesetzt zu sein. Wie wenig übrigens Petrus an einen solchen Primat gedacht habe, erhelle deutlich aus Stellen wie Gal. 2, 11. Apostelgesch. 11, 3, wo er sich von Anderen tadeln liess, und besonders aus der ersteren Stelle erhelle es auch, wie wenig die anderen Apostel daran dachten, ihm einen solchen Primat einzuräumen. Denn hier stehe es ja ausdrücklich, dass Paulus ihm ins Angesicht widerstanden und dass er getadelt worden. Zudem sei es ja von Paulus wenigstens bekannt, dass er sich in seiner Amtsverwaltung von Niemandes Autorität abhängig gewusst habe, wie dies aus den beiden ersten Capiteln an die Galater deutlich genug erhelle. Auch habe Paulus niemals die Gläubigen ermahnt, dass sie auf Petrus als den allgemeinen Bischof der Kirche zurückgehen, und von ihm, als dem Haupt sich abhängig machen sollten als ob sie ohne dies keine Glieder des Leibes Christi wären [65]). Schon die Socinianer wussten also sehr wohl Gebrauch zu machen von dem Verhältniss des Paulus zu Petrus, wie es nach den Briefen Pauli erscheint; auch wiederholt sich ja überhaupt in dem Verhältniss des Protestantismus zum Katholicismus der Gegensatz des Paulus zu Petrus; hier das Princip der Autorität und das Binden des christlichen Geistes an eine bestimmte äussere Erscheinungsform, dort das Princip einer von keiner Autorität abhängigen freien Wirksamkeit und

sustinebat, atque adeo ad personam Petri verba sua dirigendo, ad ceteros omnes direxisse."

[65]) Völkel a. a. O. p. 637 f.

einer über die erscheinende Form schlechthin übergreifenden Idealität des Geistes. So angemessen es also dem Gesammtcharakter der römischen Kirche ist, dass sie den Petrus an die Spitze stellt, ebenso sehr liegt es in der Natur der Sache, dass der Protestantismus um aus dem magischen Zauberkreise des Autoritätszwanges loszukommen, sich an Paulus hält, und an die Art und Weise, wie er dem Petrus entgegengetreten. — Schliesslich hebt endlich der Socinianismus noch hervor, dass wenn man selbst den Primat des Petrus zugeben wolle, es doch durch Nichts erwiesen werden könne, dass jene Prärogative nun auf die römischen Bischöfe übergegangen sei, auch wenn dieselben die wahrsten Nachfolger Petri seien. Als ob dies eine Sache sei, welche auf einen Nachfolger übergehen könne, und als ob, wenn die Kirche auf Petrus gebaut war, daraus folge, dass sie auch auf seine Nachfolger gebaut sei! [66])

Wenn nun so der Socinianismus den römischen Satz von der absoluten Autorität der Kirche, näher ihres Hauptes des römischen Bischofs allseitig als unhaltbar nachgewiesen hat, so scheint es zunächst doch nur geschehen, um mit den anderen grossen protestantischen Systemen in dem Schriftbuchstaben ein neues äusserliches Autoritätsprincip an die Stelle zu setzen. Der Socinianismus verwickelte sich hier natürlich eben so, wie das lutherische und reformirte System, in alle Inconsequenzen und Widersprüche, welche unvermeidlich sind, sobald man die absolute Autorität der Kirche verworfen hat, und dagegen das Schriftwort als absolut normirende Macht auf den Thron erhebt. Dennoch latitirte in diesem Act die Freiheit des christlichen Subjects gegenüber jedweder äusseren Autorität, oder mit anderen Worten die Bestimmung, dass keinerlei äusserliche Autorität für das christliche Subject absolut bindend sein könne. Denn das christliche Subject war es eben, was mit der kirchlichen Autorität als einer ihm äusserlichen, fremden gebrochen hatte, und das vom christlichen Geiste erfüllte Subject war es ja gleichfalls, welches das Schriftwort auf den Thron erhoben hatte. Schon hierin

[66]) F. Socin. Explic. loci. Matth. 16. 18, B. F. P. I, p. 336.

lag die Nothwendigkeit, dass das christliche Subject auch dem Schriftwort gegenüber seine Berechtigung nicht unbedingt aufgeben konnte, dass mithin jenes auch keine absolute Autorität für dasselbe sein konnte. Diese Stellung des christlichen Subjects zu der Autorität der Schrift war indess besonders im lutherischem und reformirtem System mehr nur eine Consequenz welche nicht gezogen ward; vielmehr behauptete man, wie bekannt in der altprotestantischen Dogmatik die unbedingte Autorität des Schriftwortes der Subjectivität gegenüber mit der exclusivesten Starrheit. Hier war es nun der Socinianismus, welcher die Berechtigung der Subjectivität jener objectiven Norm gegenüber in höherem Maasse anerkannte. Zwar stimmt er mit der altprotestantischen Dogmatik darin überein, dass er in Glaubenssachen die Schrift als alleinige Norm anerkennt, allein wie wir früher gesehen haben, hält er weder Alles, was in der Schrift steht, für inspirirt, noch für gleich wesentlich zur Seligkeit, und hieraus ergiebt sich denn ohne Mühe der Unterschied von der altprotestantischen Dogmatik. Denn soll nicht Alles, was in der Schrift enthalten ist gleich göttlich, und gleich wesentlich zur Seligkeit sein, so muss ja alsbald die Frage entstehen, was denn nun als wesentlich und was als unwesentlich zu betrachten sei, und das Urtheil hierüber konnte doch in letzter Instanz nur das christliche Subject fällen. Wenn indess der Socinianismus von dem nach seinen Principien für das Subject sich ergebenden Recht, etwas in der heil. Schrift Enthaltenes, sobald es ihm nicht convenirte, für unwesentlich zu erklären, weniger Gebrauch machte, so erhielt bei ihm das Moment der Subjectivität eine um so grössere Bedeutung für die Auslegung und das Verständniss der heil. Schrift. Während die altprotestantische Dogmatik das durch sich selbst ausgelegte Schriftwort ohne alle Restrictionen einfach wie es lautete, verstehen und annehmen zu müssen meinte, so erklärt sich der Socinianismus, wo sich ihm aus dem einfachen Verständniss ein mit seiner Anschauungsweise unverträglicher Sinn ergab, mehr als einmal ausdrücklich dahin,

dass die betreffenden Stellen nicht nach ihrem einfachen und natürlichen Sinn genommen werden dürfen, sondern vielmehr so lange gedreht und gewendet werden müssen, bis sich ein angemessener Sinn ergiebt. Der rakowsche Catechismus erklärt, ehe er sich auf die Schriftzeugnisse für die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters einlasse, müsse man wissen, dass dieselbe unmöglich sei [67]). Aehnlich erklärt F. Socinus, wenn sich einige Stellen in der Schrift fänden, wo es klar und ausdrücklich geschrieben stände, dass Gott Mensch geworden, oder das menschliche Fleisch angezogen habe (was er indess in Abrede stellt), so wären die Worte nicht sogleich so wie sie lauten, zu nehmen, da dies der göttlichen Majestät zuwider wäre, sondern sie müssten in der Weise erklärt werden, dass vermöge einiger wenn nur nicht gerade ganz ungebräuchlicher Redefiguren ein passenderer Sinn sich ergäbe, und die Natur nicht von Grund aus verkehrt würde [68]); und fast noch stärker erklärt Val. Schmalz,

[67]) Q. III: „Antequam ad singula testimonia respondeam, sciendum est, eam ex essentia Patris generationem esse impossibilem.“ Die Ed. 1684, p. 54 „implicare contradictionem.“

[68]) Disp. de Christi natura B. F. P. I, p. 784: „ — — si aliqua in divinis monumentis loca reperirentur, ubi diserte scriptum exstaret, Deum hominem factum fuisse, aut humanam carnem induisse vel assumsisse, — — non statim ita, ut sonant, verba accipienda essent, quum id divinae majestat. prorsus repugnet, sed ea ratione exponi deberent, ut per figuras a loquendi usu non penitus abhorrentes et aptior sententia nobis constaret et ipsa natura funditus non everteretur.“ Damit vergl. man die Stelle: De Jesu Christo servatore P. III, cap. 6, B. F. P. II, p. 204, wo Socinus mit Beziehung auf das Satisfactionsdogma bemerkt: „Ego quidem etiamsi non semel, sed saepe id in sacris monumentis scriptum exstaret, non idcirco tamen ita rem prorsus se habere crederem, ut vos opinamini. Quum enim id omnino fieri non possit, non secus atque in multis aliis scripturae testimoniis una cum ceteris omnibus facio, aliqua, quae minus incommoda videretur, interpretatione adhibita, eum sensum ex ejusmodi verbis elicerem, qui et sibi ipse constaret, et perpetuo ejusdem scripturae tenori non adversaretur.“ (Hienach ist die Stelle,

auch wenn es nicht ein- oder zweimal, sondern sehr oft und klar geschrieben stände, dass Gott Mensch geworden sei, so sei es, weil dies etwas Absurdes, und der gesunden Vernunft völlig Widerstreitendes und Gotteslästerliches sei, viel besser, irgend eine Redeweise zu ersinnen, wonach jenes von Gott gesagt werden könnte, als es einfach wie die Worte lauten zu verstehen [69]). — Aber wenn nun das Schriftwort nicht so genommen werden soll, wie es lautet, was ist denn hier das entscheidende Kriterium, wonach der Sinn festgestellt wird? Der Socinianismus wird hier zunächst antworten: die sonstige offen daliegende Lehre der heil. Schrift; er verlangt, dass die Stellen, deren einfache Deutung einen unpassenden Sinn ergeben würden, nach andern Stellen gedeutet werden, welche einen ihm genehmen Sinn enthalten. Allein mit welchem Recht verlangt der Socinianismus, dass jene Stellen nach diesen, und nicht vielmehr diese nach jenen gedeutet werden? Ja mit welchem Recht verlangt er überhaupt, dass sich nichts einander Widersprechendes in der heil. Schrift fände? Weiss ja doch nach ihm der Mensch an sich nichts von Gott und göttlichen Dingen, daher er alle Kenntniss derselben erst aus der heil. Schrift zu entnehmen hat. Woraus

wie sie bei Marheineke, Inst. symb. p. 172 angeführt ist zu rectificiren; es fehlt dort das non vor possit, und statt videretur liest man dort viderentur).

[69]) Val. Schmalz, Homiliar X. supra initium cap. 1. evang. Johann. Rac. 1615. p. 89: „Credimus etiamsi non semel atque iterum sed satis crebro et apertissime scriptum exstaret, Deum esse hominem factum multo satius esse, quia haec res sit absurda et sanae rationi plane contraria et in Deum blasphema, modum aliquem dicendi comminisci, quo ista de Deo dici possint, quam ista simpliciter, ut verba sonant, intelligere.“ Zu vergl. Ostorodt, Unterrichtung p. 30: „So denn nun die ratio das ist Vernunft oder Verstand ausdrücklich beweiset, die Dreiheit der Personen in Gott falsch zu sein, wie soll denn immermehr einem verständigen Menschen in den Sinn kommen, dass dieselbe gleichwohl könne wahr sein, und mit Gottes Wort bewiesen werden.“

soll sich nun aber die Nothwendigkeit ergeben, dass sich darin keine Widersprüche finden? — Diese Anforderung kann der Socinianismus durch Nichts motiviren, so lange er nicht die Bestimmung hinzufügt, dass der Schriftinhalt, welcher als solcher nach seiner Ansicht von dem Inhalt der Offenbarung nicht verschieden ist, mit der gesunden Vernunft des die Schrift lesenden oder interpretirenden Subjects nicht in Widerspruch stehen dürfe. Diese Forderung stellt denn allerdings auch der Socinianismus wirklich auf, und spricht hiemit seinen Unterschied hinsichtlich der Schriftlehre von der altprotestantischen Dogmatik rückhaltslos aus. Der rak. Catechismus enthält unter den Bestimmungen über die Auslegung der heil. Schrift auch die Forderung, dass Nichts statuirt werde, was der gesunden Vernunft entgegen sei, oder einen Widerspruch involvire [70]). Hier sind wir jedoch auf den Punct gekommen, wo die socinianische Lehre von der heil. Schrift nothwendig zu der socinianischen Auffassung des Verhältnisses der menschlichen Vernunft zur Offenbarung hinüberführt, und erst wenn diese entwickelt ist, wird auch die Stellung, welche die heil. Schrift im socinianischen System behauptet in ihrem rechten Licht erscheinen.

### 3) *Die Vernunft in ihrem Verhältniss zur Offenbarung.*

Der principielle Dualismus des socinianischen Systems führte nothwendig, wie wir dies im ersten Abschnitt gesehen haben, eine transcendente und äusserliche Stellung der Offenbarung in ihrem Gefolge. Sofern der Mensch von Gott wesentlich verschieden vorgestellt ward, so musste auch das Wort Gottes als der Inhalt der Offenbarung über den menschlichen Geist schlechthin hinausliegen. Würde nun jener Dualismus mit der äussersten Consequenz durchgeführt, so würde sich daraus ergeben, dass die göttliche Offenbarung für den Menschen

[70]) Ed. 1684, p. 17: „Denique ne quid statuatur, quod ipsi sanae rationi repugnet, seu contradictionem involvat."

nicht allein absolut unverständlich wäre, sondern sogar, dass er nicht einmal von ihrem Dasein, als einem *göttlichen*, die leiseste Ahnung haben könnte. Hiemit wären denn freilich die beiden Seiten des Göttlichen und Menschlichen ganz auseinandergefallen, und nicht nur das Moment des Christlichen, sondern auch des Religiösen überhaupt völlig verloren gegangen. Denn alle Religion trägt wesentlich die Anerkennung in sich, dass der Unterschied des Unendlichen und Endlichen, Gottes und des Menschen, irgendwie zur Einheit vermittelt sein muss, und in der christlichen Religion hat sich dies Bewusstsein an der Idee des Gottmenschen zur Vollendung durchgebildet. Jene Folgerung durfte also der Socinianismus nicht ziehen, ohne sich nicht nur aus dem Gebiet des Christlichen, sondern des Religiösen überhaupt herauszustellen. Ehe ein solcher radicaler Bruch mit dem religiösen Bewusstsein erfolgen konnte, mussten noch manche andere Entwicklungsstufen durchlaufen werden.

Wenn nun für den Socinianismus die Forderung entsand, dass die göttliche Offenbarung für den Menschen irgendwie vermittelt werde, so ergab sich zunächst die Nothwendigkeit, dass der Inhalt derselben von dem Menschen müsse verstanden werden, und als das Organ für dies Verständniss betrachtet der Socinianismus den Verstand oder die Vernunft (ratio), welche beiden Begriffe ihm im Allgemeinen zusammenfallen. So hat hinsichtlich der Offenbarung die Vernunft hier zuerst nur die Bedeutung eines lediglich receptiven Fassungsvermögens. Ist die Offenbarung einmal da, so kann der Mensch sie nicht nur vermittelst der Vernunft verstehen, sondern er soll es auch [1]). Diesen Satz wandte der Socinia-

[1]) F. Socini adv. eos, qui rerum ad salutem suam pertinentium cognitionem diligenter per se ipsi non inquirunt, B. F. P. p. 343: „Primo, quod ajunt res divinas ejusmodi esse, ad quas humana ratiocinatio non pertingat, conceditur hoc, si humana ratiocinatio per se ipsa consideretur, et omni divina patefactione destituta. Nam ubi divina patefactio adest, non solum humana ratio res divinas percipere potest, sed ut percipiat necesse est; alioqui frustra plane esset pate-

nismus sowohl gegen die papistische Prätension, dass es nur einer bestimmten privilegirten Kaste gegeben sei, die heil. Schrift zu verstehen, als gegen die protestantischen Systeme, welche für das Verständniss der Schrift noch das Hinzukommen einer besonderen innerlichen Wirksamkeit des heil. Geistes postulirten. Durch jenes Festhalten an dem nicht nur Verstehenkönnen, sondern auch Verstehenmüssen will indess der Socinianismus den transcendenten Charakter der Offenbarung zunächst nicht alteriren; der Offenbarungsinhalt ist dem Socinianismus, wie dies auch nach seinen Principien nicht anders sein kann, ein über die Vernunft hinausliegender [2]). So kann der Vernunft zunächst nur eine formale receptive Bedeutung zukommen, indem sie das Organ ist für die Aufnahme und Aneignung der göttlichen Wahrheit von Seiten des Menschen. Die Vernunft ist das innere, geistige Auge des Menschen, um die Wahrheit zu schauen, die geistige Hand sie zu erfassen [3]). Allein an einer solchen rein formalen und receptiven Bedeutung der Vernunft konnte sich doch der Socinianismus nicht genügen lassen; denn so müsste ja die Vernunft Alles ohne Ausnahme, was sich für göttliche Offenbarung ausgiebt, ohne Prüfung aufnehmen, und alle Religionen, welche darauf Anspruch machen geoffenbarte zu sein, hätten somit ein gleiches Recht. Wer soll nun entscheiden, was wirklich als göttliche Offenbarung zu betrachten ist, und was nicht?

factio illa.“ — Vergl. Ostorodt p. 12, die Stelle ist angeführt in der Anm. 52 des vorigen Abschnitts.

[2]) De autoritate S. Script. cap. I. P. I. B. F. P. I. p. 267: „Quod enim ad rationes attinet, haec nimis fallax via est in re, quae ex divina patefactione pendeat, qualis est Christiana religio.“ Damit zu vergl. die später anzuführenden Stellen, in denen gesagt wird, dass der Inhalt der Offenbarung wohl supra, aber nicht contra rationem sei.

[3]) Andr. Wissowatius, Rel. rationalis seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religionis adhibendo tractatus 1685, p. 20 s. unten Anm. 7. — Die Rel. rationalis ist das Hauptwerk, welches hier in Betracht kommt.

Einzig und allein die Vernunft ist hiezu im Stande [4]), und zwar die *gesunde* Vernunft (sana ratio [5]); denn sie ist das allgemeine Kriterium des Wahren und Falschen, der lapis lydius, an welchem Wahrheit und Irrthum geprüft werden [6]). So erhält die Vernunft hinsichtlich der göttlichen Offenbarung nicht blos eine *receptive*, sondern insbesondere auch eine *kritische* Bedeutung; sie ist das geistige Auge nicht nur zum Sehen, sondern auch zum Prüfen und Unterscheiden (cernere und discernere); sie ist die geistige Hand, welche die durch die Offenbarung ihr gelieferten Waffen nicht nur erfasst, sondern sie auch handhabt und schwingt [7]).

[4]) a. a. O. p. 25: „Porro religionem Christianam prae aliis religionibus amplectendam esse, Deistis Ethnicis, Judaeis, Machumedanis si sit persuadendum, nonne id — — erit per ratiocinationem evincendum?" p. 74: „Unde quoque cognoscetur, hanc vel illam revelationem esse a divino spiritu, non autem ab alio aliquo profectum? unde etiam scietur, eam sanae rationi nequaquam contradicere, nisi prius quid ratio sana, quid contradictio, quaeve ejus lex ac regula sit ex ipsius rationis sanae lumine agnoscatur?"

[5]) a. a. O. p. 12: „*Ratio sana* dicitur facultas intellectionis, quae est ab affectuum immoderatorum et vitiorum dominio ac perturbatione a praeconceptis pravis opinionibus, a praejudiciis judicium rectum impedientibus ac turbantibus, veluti morbis animi, libera ac repurgata."

[6]) a. a. O. p. 74: „Sicut aurum et argentum num verum ac bonum sit ad Lydium lapidem exploratur, ita sententiae num verae sint an falsae, ad rationis rectae dictamen explorantur."

[7]) a. a. O. p. 20: „Ut oculus est instrumentum ad videndas res corporeas luminosas et coloratas, auris ad audiendos sonos, nares ad percipiendos odores, palatum ad sapores, manus ad aliquid apprehendendum, ita ratio est instrumentum animali rationali homini datum a Deo *ad verum*, ut lumen intellectuale, *videndum atque cernendum, et a falso discernendum*, velut oculus internus; et ad idem quodammodo apprehendendum, velut manus quaedam spiritualis: quae arma ac tela spiritualia, de veritate Theologica propugnanda ac falsitate oppugnanda, in verbo divino suppeditata, apprehendit et dextre atque commodo vibrat."

Jene kritische Thätigkeit der Vernunft bezieht sich indess nicht blos auf die Feststellung der christlichen Religion als göttlicher Offenbarung gegenüber den nicht christlichen Religionen, sondern sie hat auch innerhalb der christlichen Religion selbst die Function, darüber zu entscheiden, in wiefern eine auf den Glauben oder auf das Leben sich beziehende Bestimmung der göttlichen Offenbarung und dem Begriff des Christlichen wirklich angemessen sei oder nicht. In allen auf christlichem Gebiet entstandenen Controversen ist daher die Vernunft der Richter, welcher das Urtheil zu fällen hat, nicht jedoch nach eigenem Ermessen und eigener Willkühr, sondern nach dem ihr vorliegenden Gesetz, dem geschriebenen Wort Gottes. Denn dies ist nicht eigentlich selbst Richter, sondern nur die Norm, nach welcher Jemand urtheilen muss; so wie auch das (bürgerliche) Gesetz nicht eigentlich selbst urtheilt, sondern *nach dem Gesetz* wird etwas von Jemand beurtheilt [5]). Die Vernunft hat also hier die Function, das geoffenbarte Wort anzuwenden, und durch diese Anwendung das Urtheil zu fällen. Da aber die Schrift die legale Norm sein soll, nach welcher geurtheilt wird, so begreift diese Bestimmung hinsichtlich der Vernunft die Berechtigung derselben in sich, zu bestimmen, was als der wahre Sinn der heil. Schrift zu betrachten sei. Denselben zu bestimmen und somit das entscheidende Urtheil in religiösen Controversen (natürlich auf dem christlichen Gebiet) zu fällen, giebt es einen dreifachen Weg. Entweder kann, wie es die römisch-katholische Ansicht ist, das Recht der Entscheidung der kirchlichen Autorität zustehen, sei es dass dieselbe in letzter Instanz auf ihr sichtbares Oberhaupt, den römischen Papst, oder auf ein Concil zurückgeführt wird; oder aber zweitens, jenes Recht der Entscheidung kann dem

[5]) a. a. O. p. 4: „Verbum autem Dei scriptum nobis relictum, non est proprie Judex; nam id est norma, secundum quam aliquis judicare debet. Sicut lex ipsa non judicat proprie, sed secundum legem aliquid ab aliquo judicatur."

asspruch des heil. Geistes in den Herzen der Gläubigen ndicirt werden, wie die meisten der evangelischen und re- rmirten Protestanten statuiren, und in gewisser Beziehung nlich die Enthusiasten und Quäker; oder endlich drittens, e Entscheidung wird gegeben durch das Urtheil der das Vort Gottes richtig erwägenden Vernunft, — eine Ansicht, elcher einige andere Christen folgen *). Die beiden ersteren

*) a. a. O. p. 5. — Wenn Wiszowaty hier die Meinung aus- richt, dass die protestantischen Systeme die Entscheidung der reli- ösen Controversen dem dictamen Spiritus Sancti in cordibus elec- rum anheim geben, so ist dies zunächst genau genommen nicht chtig. Das testimonium Spiritus Sancti bezog sich eigentlich nur f die Gewissheit und Glaubwürdigkeit der heil. Schrift; in Betreff s Verständnisses derselben galt sowohl im lutherischen als im re- rmirten System der Canon, dass die heil. Schrift sich selbst aus- ge, (zu vergl. Schmid, Dogmatik der evangel.-luth. Kirche. Erl. 1843, 44 ff.; Schweizer, die Glaubenslehre der evangel.-reform. Kirche, p. 218 ff.), und die heil. Schrift musste daher auch nicht nur als orm erscheinen, wonach geurtheilt ward, sondern auch als Richter, elcher das Urtheil fällte. Allein es liegt in der Natur der Sache, ss die Rücksicht auf das die heil. Schrift lesende Subject nicht um- ngen werden konnte; dieses bedarf, um die heil. Schrift zu ver- ehen der Erleuchtung des Geistes, welche aber doch auch nur wieder rch das Lesen und Ueberdenken der Schrift vermittelt sein soll nan vergl. bes. Gerhard's Ausführung bei Schmid p. 50, die Refor- irten bei Schweizer p. 219). Das richtige Verständniss der heil. chrift und ihre Anwendung in religiösen Controversen, somit auch e dadurch bedingte Entscheidung ist daher nach dem lutherischen d reformirten System doch abhängig von einer besonderen Wirk- mkeit des heil. Geistes in dem lesenden oder hörenden Subject, ährend der Socinianismus die Nothwendigkeit einer solchen beson- ren Wirksamkeit des heil. Geistes in Abrede stellt, und nur die sunde Vernunft zu einer richtigen Entscheidung auf Grund der heil. chrift für erforderlich erachtet. Die gesunde Vernunft, welche ja nem jeden gesunden Menschen von Natur innewohnen muss, ist ach dem Socinianismus im Stande, sobald die Offenbarung äusser- ch an sie herantritt, dieselbe auch richtig zu verstehen, so dass sie n richtiges Urtheil danach fällen kann, während jene andere prote-

Ansichten führen indess auf die letzte zurück. Denn was die erstere anbetrifft, so soll auch die kirchliche Autorität, welche in der Autorität des römischen Papstes culminirt, bei der Entscheidung in religiösen Controversen auf dem Wort der heil. Schrift beruhen; der Sinn derselben aber kann nur vermittelst der menschlichen Vernunft aus der Schrift entwickelt, und wiederum nur vermittelst der Vernunft von der Kirche oder diesem einzelnen Menschen, dem Papst, angewandt werden. Ferner ob jene Kirche die *wahre* Kirche Christi sei, kann nur durch vernünftige Argumentation, aus den Merkmalen der Kirche u. s. w. dargethan werden. Und ob jener der wahre und gesetzmässige Papst ist, zumal wenn mehr als einer existirt, wie es ja oft geschehen ist; endlich welches der wahre Sinn der Worte des Papstes ist, kann nur durch die Vernunft beurtheilt werden. Ja der Papst selbst entscheidet mit Hülfe der menschlichen Vernunft in Glaubenssachen. — Allenthalben werden wir also hier auf die menschliche Vernunft zurückgeführt. — Was nun die zweite jener Ansichten betrifft, dass nämlich dem heil. Geist die Entscheidung zu vindiciren sei, so war allerdings derselbe, so fern er durch die von Christo gesandten Apostel redete, ein sicherer Richter aller religiösen Controversen, oder vielmehr Christus durch ihn. Aber auch schon damals ward, was die Apostel auf Befehl des heil. Geistes lehrten (spiritu sancto dictante), von den Menschen, so fern sie mit Hülfe der Vernunft die göttlichen Worte und die heil. Schrift prüften, richtig und

stantischen Systeme sich mit dem blos äusserlichen Herantreten der Offenbarung an das Subject nicht begnügen konnten, weil sie die natürliche Vernunft des Menschen für gänzlich unfähig erklärten, das Wesen der Offenbarung zu begreifen. Eine Ausgleichung ist indess darin angebahnt, wenn Wiszowaty bemerkt, der heil. Geist das himmlische Licht vernichte nicht die dem Menschengeiste eingepflanzte Vernunft, die ja auch ein Licht sei, sondern erhebe sie vielmehr auf eine höhere Stufe (a. a. O. p. 27: „— qui Spiritus divinus et lumen coeleste rationem in spiritu hominis insitam, quae etiam lumen *quoddam* est, non e medio tollit, sed extollit.“)

löblich beurtheilt. So vergleiche man das Beispiel der Männer von Beroea, Apostelgesch. 17, 11. Zudem pflegte der Geist nicht vor, sondern nach dem Glauben an das Wort Gottes verliehen zu werden (zu vergl. die Stellen Apostelgesch. 8, 16. 17 und Andere); das Wort Gottes konnte also nicht danach beurtheilt werden. Und zugegeben auch, dass wirklich der heil. Geist dem Einen etwas sage, so kann doch der Andere, dem er Nichts sagt, daraus nicht von der Wahrheit überzeugt werden; hiezu bedarf es vielmehr eines beiden gemeinsamen Princips. Weiter aber, da es sehr leicht geschehen kann, dass sich Jemand fälschlich einer Mittheilung des heil. Geistes rühmt, indem es vielmehr nur ein fanatischer und fantastischer Geist ist, der zu allerlei Absurditäten führt, wie es bei einigen Enthusiasten notorisch der Fall ist; ferner aber, da es nicht angeht, dass der wahre Sinn der Schrift aus dem inneren Zeugniss des Geistes bewiesen werde; und dieses wieder umgekehrt aus der heil. Schrift, da dieses vielmehr nur durch einen unlogischen Cirkel und durch eine petitio principii geschehen könnte, — so bleibt endlich nur die *dritte* jener Ansichten übrig, wonach in den fraglichen Controversen die Wahrheit und insbesondere der wahre Sinn der heil. Schrift durch die *gesunde Vernunft* von einem jeden damit begabten Menschen zu beurtheilen ist [19]).

Soll nun aber die Vernunft das höchste Kriterium in Bezug auf Religionswahrheiten sein, wie ist dies möglich, wenn der Inhalt der Offenbarung einen durchaus transcendenten Charakter hat? Man sieht, der Socinianismus kann auf der Grundlage eines unvermittelten Dualismus Gottes und des Menschen die Einheit beider Seiten immer nur realisiren durch einen Widerspruch, in den er sich mit sich selbst setzt. Schon dass dem menschlichen Subject das *receptive* Vermögen hin-

[19]) a. a. O. p. 5 ff. p. 8: „Restat igitur illud tertium, ut in istis controversiis veritas et imprimis vera Sacrae Scripturae sententia, quaenam sit, per rationem sanam, ab homine unoquoque ea praedito dijudicetur."

sichtlich der göttlichen Offenbarung zuerkannt ward, musste consequent als ein Widerspruch gegen das Princip der wesentlichen Trennung Gottes und des Menschen erscheinen; die Inconvenienzen, zu welcher eine blos receptive Stellung der menschlichen Vernunft zur göttlichen Offenbarung führen musste, veranlassten indess nun den noch grösseren Widerspruch, die Vernunft in ein *kritisches* Verhältniss zur Offenbarung zu setzen. Damit wollte indess der Socinianismus die menschliche Vernunft zunächst keineswegs über die göttliche Offenbarung stellen; es ward durchaus in Abrede gestellt, dass, wie es die Gegner behaupteten, nach seiner Ansicht, auch die Vernunft allein aus sich zu den eigentlichen Mysterien und Dogmen der christlichen Religion gelangen könne [11]). Wie war nun aber denn das Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung näher zu bestimmen? Der Socinianismus hielt sich hier an den Canon, dass der Inhalt der Offenbarung zwar *über* der Vernunft, nicht aber *gegen* die Vernunft sein dürfe, eine Bestimmung, welche vom Socinianismus zunächst durch die Vermittlung des Arminianismus auf den neueren Supranaturalismus überging. Schon F. Socinus bemerkte, dass in der Offenbarung Vieles *über* die Vernunft und die menschliche Fassungskraft Hinausgehende enthalten sei, nichts jedoch *gegen* die Vernunft und den allgemeinen Menschenverstand [12]); und Joh. Crell drückt dasselbe nur mit anderen Worten aus, wenn er sagt: „die Mysterien gehen zwar über die Vernunft hinaus, aber sie heben sie nicht auf; sie löschen ihr Licht nicht aus, sondern verklären es. Ja

[11]) a. a. O. p. 9. — Vergl. die Anm. 1. dieses Abschn. angeführte Stelle des F. Socinus.

[12]). Resp. ad libell. Iac. Wujeki, de divinitate filii Dei et Spiritus Sancti cap. 9, B. F. P. II, p. 617: „ — multa quidem divinitus patefiunt *supra* rationem et humanum captum, nihil tamen *contra* rationem sensumque ipsum communem.“ — Wenn Zerrenner p. 74 es nicht begreift, wie schon Faustus Socinus zu dieser Behauptung kam, so kommt dies daher, weil er so wenig auf die innere Dialectik des socinianischen Princips reflectirt.

die Vernunft erfasst und begreift und vertheidigt allein, sobald sie ihr offenbart sind, die Mysterien welche sie durch sich nicht finden konnte [13]." Diesen Unterschied des supra und contra rationem begründete man durch die Reflexion, dass es ganz etwas Anderes sei, etwas *nicht begreifen können*, und *begreifen*, dass Etwas *nicht sein könne*. „Denn viel ein ander Ding ist's," bemerkt Ostorodt, „dass man etwas mit seinem Verstand nicht kann begreifen, (denn wir bekennen gern, dass ein Christenmensch viel Dinge schuldig ist zu glauben, die er mit seinem Verstande nicht begreifen kann), und ein ander Ding ist es, dass der Verstand zeiget, weiset, zeuget und schreiet, dass etwas auf keine Weise sein noch bestehen könne. Derhalben soll man wissen und es gänzlich dafür halten, dass obwohl viel Dinge, so uns zu glauben von Nöthen sind, in heil. Schrift gefunden werden, welche allen menschlichen Verstand übertreffen, dennoch dieselben nicht streiten wider menschliche Vernunft und Verstand; das ist, unsere Vernunft lehret uns nicht öffentlich hell und klar, dass sie sollten falsch und nicht wahrhaftig sein [14]." So

[13]) De uno Deo patre cap. 16, B. F. P. IV, p. 88 (es beginnt hier mit jeder neuen Schrift die Seitenzahl mit 1): Quod enim mysterium nobis ex sacris literis proferent, quod cum ratione pugnet? Superant quidem rationem mysteria, sed non evertunt; non extinguunt illa hujus lumen, sed perficiunt. Imo ratio mysteria, quae per se invenire non poterat, sibi revelata et percipit sola et amplectitur et defendit." — Zu vergl. Joach. Stegmann (sen.): De judice controversiarum fidei, l. I, cap. 3: „Quamvis ratio humana non invenit fidei Christianae mysteria: tamen postquam a Deo per Christum revelata sunt, ratio sana ea esse vera agnoscit et approbat."

[14]) Unterrichtung p. 43. — Ostorodt hielt sich wie gewöhnlich, auch hier nur an F. Socinus, Defensio animadversionum F. S. in assertiones Collegii Posnaniensis de trino et uno Deo, adv. Gabrielem Eutropium cap. 3. B. F. P. II, p. 636: „Sed praeterea animadvertendum est, longe aliud esse, quidpiam *mente non capere*, et *capere mente*, quidpiam *esse non posse*; seu aliquid negare, quia id apprehendere nequeas, et, idcirco aliquid negare, quia id esse non posse deprehendas. Alterum omnino stultum est, ubi Dei testimonium ea

kann denn nirgends etwas zu glauben befohlen sein, und kann auch nirgends geglaubt werden, wovon die Vernunft einsieht, dass es sich selbst aufhebt oder sich selbst widerspricht [13]).

Fragen wir nun, wie der Socinianismus den Canon, dass der Inhalt der Offenbarung wohl supra aber contra rationem sein dürfe, *im Einzelnen* anwendet, so treffen wir hier, wie es der Natur der Sache nach nicht anders sein kann, auf die grösseste Willkühr in der näheren Bestimmung dessen, was nur supra, und dessen, was contra rationem ist. Unter die *erstere* Kategorie werden vornehmlich die *Wunder* gestellt. Sie sind zwar supra naturam, oder wenigstens supra aut praeter naturae cursum ordinarium, aber sie widersprechen doch nicht der Vernunft, so dass sie die allgemein gültigen Begriffe derselben umstossen. So verbrannte das Feuer in dem babylonischen Ofen die drei hereingeworfenen Jünglinge nicht, nicht etwa weil es nicht das Vermögen zu brennen gehabt hätte, sondern weil durch den in den Ofen herabgestiegenen Engel Gottes die Action des Verbrennens durch ein Hinderniss gehemmt ward, nämlich durch den kühlen thauigen Luftzug, welcher im Ofen erregt ward (Zusatz zu Daniel 3). — So wenn Josua 10. von der Sonne erzählt wird, dass sie länger als gewöhnlich über dem Horizont gestanden, oder 4 (2) Könige 20., dass sie zehn Grad zurückgegangen sei, so widerspricht dies nicht der Vernunft, da es nicht unmöglich ist, dass wie der Uhrmacher, wenn er will, den Zeiger anhält oder rückwärts stellt, so auch Gott, als der Verfertiger

de re non obscurum profertur. Alterum vero tantam vim habet, ut divina ipsa testimonia, quantumvis prima facie aperta, aliter interpretari et permittat et cogat, quam ipsa verba sonent.“ — Hiemit vergl. man die im vorigen Abschnitt angeführten Stellen, in denen für gewisse Fälle ein Abgehen von dem einfachen Schriftsinn gefordert wird.

[15]) Völkel, De vera rel. V, cap. 9. p. 403: „ — nuspiam quippiam credendum praecipitur, et ne credi quidem potest, quod seipsum evertere et contradictionem, ut loquuntur, implicare ratio cernit.“

dieser grossen Weltmaschine, entweder die Sonnenkugel still stehen lässt und rückwärts treibt, oder, was noch wahrscheinlicher ist, dass er auf die bewegliche Erdkugel in der Weise einwirkt, dass es dem Menschen so scheint, als ob die Sonne still stehe, oder rückwärts gehe. Gleicherweise ist auch das nicht gegen die Vernunft, dass nach der Kreuzigung Christi das Sonnenlicht ausser der gewöhnlichen Zeit des Vollmondes den Augen der Menschen sich entzog, sei es dass sie von einem dichten Wolkenschleier verhüllt gewesen, oder dass der Grund in den aus ihr selbst aufsteigenden Ausdünstungen zu suchen sei, welche die Astronomen Sonnenflecken zu nennen pflegen. Ferner dass eine Jungfrau, ohne männlichen Beischlaf, aber durch den Hauch des göttlichen Geistes geschwängert einen Sohn geboren habe, stösst die Vernunft nicht um, und ist nicht unmöglich; wohl aber, dass die Frucht bei verschlossenem Uterus aus ihr hervorgegangen sein sollte. Dass ein eisernes Beil auf den Grund des Flusses untergesunken, und nachdem ein Holz daselbst hinabgestossen, wieder aufgetaucht sei, 4 (2) Kön. 6. ist allerdings wunderbar, aber nicht durchaus der Vernunft entgegen; konnte nicht das Eisen durch eine geistige Kraft angezogen sein? (Magnetismus?!) Dass Christus, ja selbst auch Petrus so lange sein Glaube noch nicht wankte, auf dem Wasser gewandelt, ist zu verwundern; allein es war möglich, entweder, wie Einige wollen, dadurch dass das Wasser eine Zeitlang verdichtet war, oder aber dadurch, dass der menschliche Körper durch göttliche Hülfe leichter gemacht war. Dass die Substanz des Wassers plötzlich in die des Weines verwandelt sei, stösst die Vernunft nicht um, obwohl es uns unbekannt ist, wie dies geschehen sein kann, ob dadurch, dass der anderswoher extrahirte Weinsaft hineingethan, oder, dass derselbe aus den Elementen geschaffen ward, oder wie man sonst will. Aber das wäre gegen die Vernunft, wenn nachdem die Substanz des Weines schon vorhanden wäre, man doch nicht den Geschmack des Weines, sondern des Wassers hätte. Dass Christus nach seiner Auferstehung bei

verschlossener Thür seinen Jüngern plötzlich erschien, ist nicht unmöglich, da die Thür durch seine göttliche Macht heimlich geöffnet sein konnte. Nicht aber ist es nöthig, hiebei anzunehmen, dass damals ein Körper von Fleisch und Bein durch den Körper von Holz, ohne dass dieser gewichen, hindurchgedrungen sei, oder dass zwei Körper zugleich an einem Ort existirt hätten. In anderen Fällen verhält es sich auf ähnliche Weise: wenn gleich wir die Art, wie die Wunder bewirkt sind, nicht kennen, so muss man doch glauben, dass sie ohne einen Widerspruch und dadurch eine Unmöglichkeit zu involviren geschehen sind [16]). So sehen wir einerseits beim Socinianismus das Bestreben, das Unbegreifliche zu begreifen, das Wunder als kein Wunder erscheinen zu lassen; in dieser Beziehung quält er sich ab mit allerlei Möglichkeiten einer natürlichen Erklärung, und ist so der Vorläufer des neuern Rationalismus; auf der andern Seite aber trägt er doch auch kein Bedenken, Gott hin und wieder eigenhändig in die Kette der natürlichen Ursachen und Wirkungen eingreifen zu lassen, um entweder eine Wirkung hervorzubringen, welche durch die natürlichen Ursachen nicht hervorgebracht werden kann, oder eine Wirkung aufzuheben, welche durch eine bestimmte natürliche Ursache hervorgebracht werden musste; und hierin stellt sich denn der Socinianismus wieder auf den Standpunct des Supernaturalismus. Das Causalitätsgesetz in der Weise zu verletzen, dass irgendwo eine Wirkung ohne Ursache, oder eine Ursache ohne Wirkung statuirt würde, widerspricht der socinianischen Vernunft; dasselbe aber in der gänzlich willkührlichen Weise anzuwenden, dass allenthalben, wo man mit dem natürlichen Causalnexus nicht auskommen zu können glaubt, Gott selbst in die Reihe der natürlichen Ursachen eintreten muss, und somit verendlicht wird, widerstreitet der socinianischen Vernunft nicht. Dass freilich hier die Grenze zwischen dem

[16]) Wissowat. rel. rat. p. 83 ff.

supra und contra rationem zu einer gänzlich willkührlichen wird, bedarf kaum der Bemerkung; ist es der absoluten Causalität einmal irgendwo erlaubt, als solche in den endlichen Naturzusammenhang einzutreten, so ist es unmöglich, nun eine Grenze zu fixiren, bis wie weit die Aufhebung des Natürlichen nur gehen dürfe, und wenn der Socinianismus es nicht gegen die Vernunft findet, dass durch einen Act der göttlichen Allmacht die Substanz des Wassers in die Substanz des Weines verwandelt werde, so ist es auch nicht abzusehen, mit welchem Recht er es für unmöglich und widervernünftig erklären will, dass durch einen eben solchen der Wein den Geschmack des Wassers behielte.

Unter die zweite Kategorie des contra rationem stellt nun der Socinianismus insbesondere diejenigen Hauptdogmen des katholischen Systems so wie der beiden protestantischen Hauptconfessionen, in denen er seinen Gegensatz gegen dieselben vorzüglich manifestirte; so die Lehren von der Dreieinigkeit, von der Gottheit Christi, so wie alle diejenigen Bestimmungen des orthodoxen Katholicismus und Protestantismus, welche in enger Verbindung damit stehen, die Satisfaction, Transsubstantiation, Ubiquität u. s. w., wie sich das später bei der Darstellung des besonderen Theils des socinianischen Lehrbegriffes ergeben wird. Sollte nun aber diese oder jene Bestimmung des bis dahin in der christlichen Kirche geltenden Lehrbegriffs als der Vernunft widersprechend aufgezeigt werden, so musste man den Begriff des contra rationem dadurch zu fixiren suchen, dass man den Inhalt der Vernunft selbst näher untersuchte und feststellte; was gegen die Vernunft sei, konnte natürlich nur richtig gewürdigt werden, wenn es fest stand, *was der Vernunft gemäss sei*, oder welche *allgemeingültige Bestimmungen* über das Wesen der Dinge in der Vernunft selbst enthalten seien.

Hier giebt es nun nach der Ansicht des Socinianismus gewisse allgemeine Axiome und Begriffe, denen eine *schlechterdings allgemeine Wahrheit* zukommt, und denen daher auch

schlechterdings Nichts widersprechen darf [17]). Dergleichen allgemeine Bestimmungen sind nun folgende: „Es ist unmöglich, dass dasselbe zugleich sei und nicht sei, oder Widersprechendes (contradictoria) kann nicht zugleich wahr sein. Oder, was einen Widerspruch involvirt, das ist absolut unmöglich, jedweder Macht. — Eins ist, was ungetheilt ist in sich. — *Ein* Wesen hat zu *einer* Zeit nur *eine* vollständige Existenz, und *eine* Substanz nur *eine* Subsistenz. — Dreimal eins ist drei, nicht eins; und dreimal Einer sind drei, nicht *Einer*. — Wo drei ist und ausserdem eins, da ist vier. — Wo eine Einheit von Vielem ist, da ist eine Zusammensetzung. — Ein einziges schlechthin einfaches Wesen hat in sich nicht viele Dinge, oder verschiedene Substanzen, und um so weniger viele Subsistenzen zugleich. — Ein der Zahl nach einziges Individuum ist nicht als Ganzes in Vielen zugleich. — Was in Vielen zugleich ist, und von Vielen prädiciret wird, als ihnen Gemeinsames, ist kein Einzelnes (singulare [18]), sondern ein Allgemeines. — Das Ganze ist grösser als jeder seiner Theile. — Ein Theil ist nicht das Ganze. — Wo ein Ganzes ist, da sind alle seine Theile, nicht einer nur. — Was von einem Ganzen ausgesagt wird, das kommt Allem zu, was darin enthalten ist. — Das Unendliche kann nur einzig in seiner Gattung, Art und Ordnung

[17]) a. a. O. p. 33: „A ratione observata axiomata quaedam universalia atque communes notiones seu notitiae sunt omnino universaliter verae. Talia axiomata sunt etc." — Von diesen allgemeinen Axiomen, welche Wiszowaty p. 33—43 aufführt, haben wir oben im Text nur die wichtigsten ausgehoben, da es um so weniger darauf ankommen kann, sie vollzählig aufzunehmen, als auch Wiszowaty keine erschöpfende Aufzählung beabsichtigt, sondern durch die aufgestellten Sätze nur den Charakter der allgemeinen Vernunftbestimmungen bezeichnen will.

[18]) Singulare und individuum gebraucht Wiszowaty gleichbedeutend, vergl. p. 34: „Individuum seu singulare est, quod est unum numero, ita ut de uno tantum subjecto sua natura aptum sit praedicari."

sein. Daher können nicht mehrere Unendliche zugleich in derselben Ordnung sein. — Person ist eine vollständige einzelne intelligente Substanz. Und was eine vollständige einzelne intelligente Substanz ist, das ist Person. — Jedes Einzelne hat sein einzelnes eigenthümliches Wesen (essentia), durch welches es das ist, was es ist, und sich von Anderen unterscheidet, nicht ein Anderen gemeinsames. — Alles was geschieht, hat eine bewirkende Ursache. — Nichts geschieht, (oder wird, fit) von sich selbst. — Ursache ist das Pricip, durch welches ein Ding ist, oder welches dem Ding das Sein giebt. — Jeder Vater ist die bewirkende Ursache seines Sohnes. — Alles was ein Princip oder einen Ursprung hat, das ist nicht selbst das erste Princip oder die erste Ursache, sondern ein Angefangenes (Principiirtes) und Verursachtes. — Jede Zeugung ist eine Veränderung oder eine Bewegung vom Nichtsein zum Sein [19]). Alles Zeugende ist früher als das Gezeugte, und alles Gezeugte später als das Zeugende. — Jeder Vater ist früher als sein Sohn. — Was gezeugt wird, das wird. — Was im Werden ist, das hat noch keine vollkommene Existenz. — Was schon vollkommen ist und bleibt, das wird nicht wiederum, noch wird es gezeugt. — Das Ewige, was immer von Ewigkeit her war, und unwandelbar ist, wird nicht gezeugt. — Jede Zeugung involvirt einen Anfang der Existenz. — Entgegengesetztes kann nicht Demselben in Bezug auf Dasselbe zur selben Zeit beigelegt werden. — Disparates kann nicht zu gleicher Zeit von Demselben prädicirt werden. — Jeder Körper ist eine Grösse (quantum) und ein Begränztes. — Was begränzt ist, kann nicht allenthalben zugleich sein. — Zwei oder mehrere Körper können nicht zugleich an einem Ort sein. — Das Accidens subsistirt nicht durch sich, oder das Accidens kann nicht ohne sein Subject, dem es accidirt, wirklich existiren, so dass es

[19]) Bekanntlich fand die orthodoxe Theologie gerade hierin den specifischen Begriff der Schöpfung, welche aber dem Socinianismus mit der Erzeugung zusammenfällt.

auch von ihm getrennt bleiben könnte. — Was eine eigenthümliche Bestimmtheit von Etwas ist, das ist einem Anderen nicht gemeinsam. Und was gemeinsam ist, das ist keine eigenthümliche Bestimmtheit. — Jeder wahre Mensch ist eine menschliche Person. — Was einen eigenen Willen hat, das ist Person. — Jede einzelne vollständige Substanz (Person s. oben) hat ihre eigene Subsistenz, durch die sie subsistirt, nicht aber inexistirt sie in einer anderen Substanz. — Wer schon vollkommen weise ist, der schreitet in der Weisheit nicht vorwärts. — Was nothwendig geschieht, so dass es nicht oder nicht anders geschehen kann, das geschieht nicht eigentlich frei, auch wenn es mit Willen und nicht gezwungen geschieht. — Was frei ist, dass ist nicht nothwendig. — Was noch keine bestimmte Wahrheit hat, das kann auch bestimmt von Keinem gewusst werden [20]). — Der schlechthin Weise ermahnt den, von dem er sicher weiss, dass er in der Wahrheit beharren werde, nicht ernstlich, dass er bereue; noch erwartet er von ihm Reue und Früchte guter Werke. — Der schlechthin Gerechte bestimmt nicht durch ein absolutes Decret ohne Rücksicht auf Schuld irgend Jemand zur schwersten Strafe mit dem Gefühl der ewigen Pein. — Der Gerechte bestraft nicht im eigentlichen Sinne des Worts einen Unschuldigen statt des Schuldigen. — Das Unmögliche zu thun wird Niemand von einem gerechten Herrn verpflichtet. — Wer ewig unsterblich ist, von dem kann nicht gesagt werden, dass er irgendwie gestorben sei. — Eine Schuld, die durch Gnade erlassen und geschenkt ist, braucht von Niemand bezahlt zu werden. — Was von irgend Jemand vollständig bezahlt ist, das ist nicht aus Gnade (umsonst, gratis) geschenkt. — Für wen an seiner Statt ein Anderer vollkommen genugthat, oder Alles that, was jener thun sollte, und seine Schuld mit Ueberfluss bezahlt hat, und dies von dem, welchem es geschuldet ward, angenommen

[20]) Mit Beziehung auf die vom Socinianismus behauptete Unmöglichkeit des Vorauswissens freier Handlungen.

ist, der ist dem Gläubigen fortan Nichts schuldig. — Für wen auf active Weise vollständig genuggethan ist, durch ein Thun dessen, was er nicht that, für den ist noch einmal auf passive Weise genugzuthun, durch das Leiden der Strafe für das, was er thun sollte, und nicht that. — Ein Körper, welcher so entfernt von dem Menschen ist, wie der Himmel von der Erde, kann nicht eigentlich von ihm genossen werden. — Die Todten, so lange sie im Zustande der Todten bleiben, leben nicht, noch üben sie irgend welche Lebens-Actionen aus. — Die Seele allein ohne den Körper ist nicht Mensch; noch eine vollständige Subsistenz oder Substanz. — Ein Körper, welcher Fleisch und Blut und Knochen hat, ist kein Geistiger.

Es sind dies, wie man leicht sieht, die Grundsätze der formalen Verstandeslogik, mit denen der Socinianismus gegen die abstracte Fassung des katholischen und zum Theil auch des altprotestantischen Dogmas so wohl zu operiren verstand. Der bestimmte Gegensatz gegen gewisse Dogmen blickt beständig durch, und obwohl sich allerdings der Socinianismus von vorneherein durch derartige Grundsätze leiten liess, so ist es doch der bestimmten Form, in welcher sie bei Wiszowaty erscheinen, unverkennbar anzusehen, dass sie erst aus ihrer Anwendung in der concreten Polemik abstrahirt sind.

Fragt man nun, mit welchem Recht kann der Socinianismus von jenen der Vernunft innewohnenden Wahrheiten nach seinen eigenen Principien prätendiren, dass sie auch auf den Inhalt der Offenbarung angewendet werden, so erhellt, dass zunächst, wenn man von der absoluten Trennung des Unendlichen und Endlichen Gottes und des Menschen ausgeht, wie sie im Socinianismus ursprünglich behauptet wird, von einem solchen Recht gar nicht die Rede sein kann. Allein es ist schon früher bemerkt, wie der Socinianismus durch eine innere Nothwendigkeit darauf hingeführt ward, in der menschlichen Vernunft selbst die Garantie und das Kriterium zu suchen. So war in der Anerkennung, dass die menschliche Vernunft in ihrer Allgemeingültigkeit auch für

die Sphäre des Göttlichen die letzte Norm abgebe, allerdings ein einigendes Band zwischen den beiden Seiten des Unendlichen und Endlichen aufgestellt; indem aber als die Grundwahrheit der Vernunft der Satz des Gegensatzes betrachtet ward, wonach Unendliches und Endliches einander schlechthin entgegengesetzt sind, und sich exclusiv zu einander verhalten, so charakterisirt sich die Vernuft, welche der Socinianismus als übergreifende Allgemeinheit betrachten will, sogleich als endliche Verstandesreflexion, und indem so ein Endliches zum Princip des Unendlichen gemacht wird, so erscheint dieses selbst als ein Endliches, und der Satz, dass Unendliches und Endliches absolut verschieden sind, erweist sich nunmehr selbst als ein Widerspruch, in den sich das socinianische Princip mit sich selber setzt, ohne ihn zu überwinden.

Sobald nun einmal die Voraussetzung angenommen ist, dass die allgemeinen logischen Wahrheiten auch in Bezug auf *göttliche* Dinge ihre Geltung behaupten, so setzt sich der Socinianismus schon hiemit in Widerspruch gegen die Annahme, dass der Mensch von Natur über Gott und göttliche Dinge nichts wisse. Denn wenn der Mensch weiss, dass den Aussagen seiner Vernunft eine absolute Wahrheit zukommt, so liegt eben hierin, dass sie dieselbe auch hinsichtlich des Absoluten (Gottes) nicht einbüssen können. Wir haben also schon damit eine Aussage der natürlichen Vernunft über Gott. Es darf daher nicht befremden, wenn diese allgemeinste Weise, wie das Gottesbewusstsein auch in der natürlichen Vernunft enthalten ist, sich zu bestimmteren Aussagen der natürlichen Vernunft über Gott und göttliche Dinge gestaltet, — wodurch das Princip des Socinianismus in die sogenannte natürliche Religion hinüberführt.

Wir haben schon früher, wo wir die socinianische Ansicht über die Nothwendigkeit der Offenbarung entwickelten, die Bemerkung gemacht, dass sich hier eine doppelte Auffassungsweise im Socinianismus finde, die eine, wonach der Mensch aller natürlichen Gotteserkenntniss durchaus entbehrt,

daher nur auf dem Wege äusserlicher Offenbarung an
ebracht werden kann, und die andere, wonach der
n auch aus sich selbst, durch Reflexion, zu einem ge-
Maass der Gotteserkenntniss gelangen kann. Die Mo-
eser Ansicht werden jetzt, nachdem die Stellung der
ift zur Offenbarung entwickelt ist, klar sein; noch
her redet nun Wiszowaty einer natürlichen Gottes-
tniss durch den Menschen das Wort, wenn er unter
iomen, die als allgemeingültige Wahrheiten in der Ver-
existirend vorgestellt werden, eine Reihe von Sätzen
t, welche directe Aussagen über Gott und das göttliche
enthalten. So: „Der höchste Gott ist das einzelnste
(ens singularissimum). — Eine Person, die von
nderen ist, ist nicht der höchste Gott. — Wer der
Gott ist, der wird nicht gezeugt nach seiner Gott-
— Der höchste Gott und der Mensch sind verschieden
ata). — Wer von einem Anderen als sein Gesandter
kt wird, der ist nicht der höchste unabhängige Herr. —
Bitten an einen Anderen richtet, der ist eine Person,
h aber nicht der höchste Gott.“ — Zu diesen *directen*
en über Gott vergleiche man noch die schon früher
hrten *indirecten* über den schlechthin Weisen, Gerechten,
nsterblichen, die sofern Bestimmungen des Absoluten
nthalten sind, gleichfalls eine natürliche Gotteserkennt-
aus der Vernunft involviren. Je mehr nun diese aus
ossen Vernunft resultirenden Bestimmungen über den
egriff ausgebildet wurden, desto mehr musste die Offen-
in den Hintergrund treten, ihre Nothwendigkeit in eine
Zweckdienlichkeit oder Nützlichkeit übergehen, worin
iederum die Folgerung enthalten war, dass man an der
rung dasjenige fallen liess, was man als nicht zweckdien-
er nützlich erkannte. Die Beziehungen auf die spätere
ische Entwicklung des Protestantismus seit dem Ende des
ehnten Jahrhunderts ergeben sich hier von selbst [21]).

Was hier den neuern Socinianismus anbetrifft, als dessen

Wir haben jetzt noch einige Argumente des Socinianismus für die Anwendung der Vernunft in Sachen der Offenbarung zu berücksichtigen, sowie die Widerlegung der hergebrachten Einwürfe gegen dieselbe, sofern beides in der

Symbol man die Summa von 1787 betrachten kann, so steht derselbe hinsichtlich des Verhältnisses der Vernunft zur Offenbarung im Wesentlichen noch wie der ältere Socinianismus auf dem Standpunct des supra non contra rationem (vergl. Prooem. § 56), der ja zu jener Zeit (am Ende des vorigen Jahrhunderts) überhaupt der Standpunct des rationalen Supranaturalismus war, und obwohl sich im Einzelnen die Einflüsse der Zeitbildung nicht verkennen lassen, so a. a. O. die Bemerkung, dass Gott als Schöpfer der Offenbarung und der Vernunft eine Harmonie zwischen beiden Seiten begründet (prästabilirt?) habe — so räumt doch dieser neuere Socinianismus der Vernunft keineswegs eine grössere Bedeutung ein, als dies schon von dem älteren geschah. Wenn daher Zerrenner einen bedeutenden wenn auch nur mehr scheinbaren Unterschied der Summa von dem älteren Socinianismus darin zu finden glaubt, dass die neueren Unitarier durch die Behauptung, die Offenbarung dürfe wohl *über*, nicht aber *gegen* die Vernunft sein, die Vernunft zum Kriterium der Offenbarung machen, und somit bestimmter ausgesprochen haben, was allerdings ihre Vorfahren schon als allgemein gültige Regel angenommen hätten, ohne es indess zum klaren Bewusstsein darüber gebracht zu haben, — so müssen wir diese grössere Bestimmtheit der Neueren gegenüber dem unklaren Bewusstsein der Aelteren durchaus in Abrede stellen. Auch der ältere Socinianismus hatte ganz entschieden das Bewusstsein, dass die Vernunft der Offenbarung gegenüber als Kriterium dienen müsse, indem er sich nicht allein mit der allgemeinen Behauptung begnügte, dass die Offenbarung Nichts contra rationem enthalten dürfe, sondern auch näher zu bestimmen suchte, was im Einzelnen als contra rationem zu betrachten sei. Besonders Wiszowaty, den übrigens Zerrenner nicht berücksichtigt, hat das Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung schon mit einer Schärfe und Entschiedenheit entwickelt, welche die der Summa von 1787 weit hinter sich lässt. Wiszowaty aber steht nicht etwa allein, so dass wir nicht berechtigt wären, ihn als den Repräsentanten des ältern Socinianismus zu betrachten, sondern er hat die Grundsätze des F. Socinus, noch mehr Joh. Crell's und Stegemann's nur weiter ausgebildet und entwickelt, wie dies aus unserer Darstellung erhellt sein wird.

vorangegangenen Entwicklung nicht schon seine Stelle gefunden hat.

Was zunächst die Argumente für den Vernunftgebrauch anbetrifft, so entnimmt der Socinianismus dieselben nicht minder aus der Offenbarung als aus der Vernunft. Nicht nur befiehlt die heil. Schrift ausdrücklich, dass wir uns der Vernunft bedienen sollen [22]), sondern sie bedient sich auch selbst vernünftiger Ueberzeugungsgründe. So mahnt Christus von der Sorge für den Lebensunterhalt und die Kleidung nicht allein durch seine Autorität ab, sondern auch durch verschiedene beigebrachte Vernunftgründe, Matth. 6, 21 ff. Dass Gott seinen Kindern, wenn sie ihn bitten, Gutes gebe, beweist er durch ein Argument a minori ad majus, Matth. 7, 11. Dass die falschen Propheten an ihren Werken gleichwie an Früchten zu erkennen seien, wird durch Gleichnisse und Beispiele dargethan, Matth. 16, 17. 18. Dass durch Speise der Mensch nicht verunreinigt und zum Sünder gemacht werde, beweist er durch Argumente. Marc. 7, 18. 19. Dass er bald nach der Auferstehung kein Geist war, beweist er aus der Natur des Geistes durch ein Argument vom Nichtübereinstimmenden (a dissentaneis) Luc. 24, 39. Paulus und Barnabas bewiesen, dass sie keine Götter seien, durch ein Argument vom Verschiedenen (a disparatis) Apostelgesch. 14, 15. Dass der Bauch mit den Speisen untergehen werde, beweist Paulus durch ein Argument vom Zweck und dem zum Zweck Bestimmten, 1 Cor. 6, 13 u. A. m. [23]). Ist nun einerseits der Vernunftgebrauch durch die Schrift gerechtfertigt, wie sie in ihrer Objectivität vorliegt, so kann sie andererseits auch für die Subjectivität nur vermittelt werden durch die Vernunft:

[22]) Rel. rat. p. 44 f. — Es werden hier die Stellen 1 Thess. 5, 21. — 1 Joh. 4, 1. — Ps. 32, 9. — Matth. 13, 19. 23. — 15, 10. — Marc. 7, 14. 18. — 8, 17. 18. — 1 Tim. 1, 7. — 2 Tim. 2, 7. — Tit. 1, 9. 10. — Röm. 12, 1. 2. — 1 Cor. 10, 15 und 1 Cor. 14, 20 angeführt.

[23]) a. a. O. p, 46 f.

nur durch die Vernunft ist ein richtiges Verständniss der Schrift möglich. Wird das Urtheil der Vernunft verworfen, was hindert, irgend ein beliebiges Dictum mit blindem Ungestüm zu ergreifen, und daraus die absurdesten Folgerungen zu ziehen; z. B. den sieben Engeln sind sieben Posaunen gegeben, Offenb. 8; — also sind in Gott sieben Personen; — oder: die Welt ging einst durch Ueberschwemmung unter 2 Petr. 3, also ist Gott nicht Schöpfer der Welt; und dergleichen. Auf welche Weise wollen sich die vor solchen absurden Folgerungen bewahren, welche von einer Prüfung durch die Vernunft bei religiösen Controversen Nichts wissen wollen? Wollen sie etwa sagen, jene Folgerungen seien nicht richtig? Aber wodurch wird es denn beurtheilt, ob eine Folgerung richtig ist, oder nicht, wenn nicht eben durch die Vernunft [24]). Zudem, wenn die Worte der Schrift nur einfach wie sie lauten genommen werden, ohne alles Vernunfturtheil, welch' eine Menge von Inconvenienzen, Absurditäten und Unglaublichkeiten würde sich da ergeben! So wenn es geschrieben steht, dass Gott eine Sonne sei, oder ein Schild, oder Feuer, oder ein Fels, oder eine Burg, dass er Glieder habe, wie Augen, Ohren, Mund, Nase, Hände, Füsse, wie sie Gott an verschiedenen Stellen der heil. Schrift beigelegt werden. Ohne Vernunftgebrauch entsteht daraus die Meinung der Anthropomorphiten. Oder wenn Christus sich den wahren Weinstock nennt, oder das wahre Brod, oder die Thür der Schaafe, oder den Weg, oder wenn er der Grund genannt wird, auf dem Andere Gold, Silber und kostbare Steine, Andere aber Holz, Heu und Stoppeln aufbauen, — oder ein Lamm, oder ein Löwe; oder wenn die Jünger das Salz der Erde oder das Licht der Welt heissen, oder wenn es heisst, dass die Christen ihr Fleisch kreuzigen [25]). Wie soll man es nun herausbringen, ob dergleichen eigentlich, oder uneigentlich zu verstehen sei? Die Schrift sagt es nicht aus-

[24]) a. a. O. p. 28 f.

[25]) Diese Beispiele und viele andere a. a. O. p. 29 f.

drücklich. Daher ist das Urtheil der gesunden Vernunft anzuwenden, welches uns lehrt, wenn sich aus dem eigentlichen Wortverständniss Inconvenienzen oder Absurditäten ergeben, so seien die Worte nur bildlich zu verstehen [26]). — Zudem finden wir in der Schrift eine ganze Reihe von Begriffen, welche theils eine metaphysische Beziehung haben, wie das Eine, Wahre, Gute, Vollkommene, Nothwendige, Ganze, Theil, Ursache, Wirkung u. s. w., theils aber auch eine physische oder ethische, ohne dass die heil. Schrift ihre Bedeutung erklärte. Diese kann daher nicht erkannt werden, ohne den Vernunftgebrauch. — Endlich kann auch die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift nicht dargethan werden, ohne die Anwendung des vernünftigen Urtheils [27]).

Waren die bisher angeführten Gründe für den Gebrauch der Vernunft in Sachen der Offenbarung aus der heil. Schrift theils unmittelbar entnommen, theils mittelbar abgeleitet, so gewinnt nun der Socinianismus eine andere Reihe von Argumenten für den Vernunftgebrauch gewissermassen aus der Vernunft selbst auf dem Wege der dialectischen Schlussfolgerung. Das Object des theologischen Glaubens im weitesten Sinne kann nur die Wahrheit sein. Denn glauben kann man nur das, von dessen Wahrheit man überzeugt ist. Was Wahrheit ist, kann aber ebenfalls nur durch die Vernunft bestimmt werden [28]). — Ferner, wäre keine Vernunft erforder-

[26]) a. a. O. p. 32.

[27]) a. a. O. p. 47 ff.

[28]) a. a. O. p. 18 f.: „Profecto nemo credere potest nisi id, quod verum esse existimat. Alioqui si quamvis non existimet quidpiam esse verum, tamen id credere se dicat, non est ei id dicenti credendum, quia vel stolidus et amens erit, quid dicat non cogitans, aut quid sit credere ignorans, vel hypocrita falsidicus, aliud corde premens, aliud autem ore promens. Talis dignus est, qui falsa pro veris suscipiat. *Jam vero quid sit verum, quid autem falsum, quid possibile, quid impossibile, ac proinde quid credibile, quid autem incredibile, quonam alio medio ab homine quam ratione discernitur ac decernitur?*“

lich, um den Glaubensinhalt zu begreifen, so würde folgen, dass man die Glaubensartikel zum Glauben auch unvernünftigen Thieren vorlegen könnte, oder verrückten und wahnsinnigen Menschen, oder kleinen Kindern, bei denen von einem Vernunftgebrauch noch nicht die Rede sein kann. Dies gilt aber bei allen vernünftigen Menschen als absurd [29]). — Endlich wenn man sich bei theologischen Controversen der Vernunft nicht bedienen dürfte, so wäre eine Disputation über dieselben schlechterdings unmöglich. Denn bei einer Disputation handelt es sich eben darum, dem Verständniss oder der Vernunft des Gegners eine Behauptung die man für wahr hält, durch Gründe oder Argumente zu beweisen, und zwar zu dem Ende, dass auch er durch seine Vernunft ihre Wahrheit anzuerkennen genöthigt wird. Es muss hier also untersucht werden, was irgend woraus (aus demjenigen nämlich, wovon man als von einem beiderseitig Anerkannten ausgeht) wahrhaft folge, und was nicht daraus folge. Dies kann aber nicht anders als durch die Vernunft beurtheilt werden. Sollte dies ohne Vernunft geschehen, so wäre es ebenso absurd, als wenn ein Paar von Natur Blinde unter sich über die Farben stritten, oder als wenn einem Tauben eine Geschichte erzählt würde. Ja selbst Diejenigen, welche der Vernunft in theologischen Dingen kein Gehör geben wollen, suchen diese ihre Behauptung, dass man auf die Vernunft nicht hören dürfe, doch durch irgend welche, wenn auch eigentlich unbrauchbare, vernünftige Argumente zu erweisen; sie bedienen

[29]) a. a. O. p. 21 ff. — So sei es lächerlich, meint Wiszowaty, wenn einige Mönche, wie Franz von Assisi den Vögeln, oder Antonius von Padua den Fischen das Evangelium gepredigt hätten, und Missverstand der Worte Christi Marc. 16, 15: „Verkündiget das Evangelium aller Kreatur", oder wenn in England einige quäkerische Enthusiasten, da die Menschen nicht auf sie hören wollten, Schaafe, Pferde und Gänse durch die Predigt für ihre Ansichten zu gewinnen versucht haben sollen. „Digni talibus auditoribus tales concionatores! — — Facessat ab hominibus rationalibus fides asinina, bruta irrationalis!"

sich der Vernunft, um zu erweisen, dass man sich derselben nicht bedienen dürfe, und indem sie solchergestalt von der Vernunft nicht loskommen können, so schlagen sie sich damit selbst, indem sie selbst wenn sie bewiesen, was sie beweisen wollten, wenn man es genau betrachtet, immer nur das Gegentheil beweisen würden [30]). Diese Vertheidigung der Rechte der Vernunft, welche besonders in dem letzten Argument die höchste Spitze erreicht, war gegen die Orthodoxie nothwendig, da diese sich, wo sie sich vom Socinianismus durch Verstandesargumente in die Enge getrieben sah, endlich immer den Ausweg ergriff, dass der Vernunft in Sachen der Offenbarung kein Urtheil zustehe. Zu diesem Aeussersten flüchtete man sich indess nur, wenn man mit einer vernünftigen Beweisführung durchaus zu Ende war, während man es sonst auch gar nicht verschmähte, sich dieser Waffe gegen die Gegner zu bedienen. Dass sich Diejenigen, welche das eine Mal das Urtheil der Vernunft in theologischen Controversen verwerfen, das andere Mal in der Praxis der vernünftigen Argumentation sehr wohl sich zu bedienen wissen, konnte schon dem scharfen Blich des Socinianismus nicht entgehen. So bemerkt Wiszowaty, dass dies geschehe bei der protestantischen Polemik gegen die papistische Transsubstan-

[30]) a. a. O. p. 51: „Et isti ipsi, qui rationem in rebus Theologicis audiendam negant, dum de hoc disputant, per ratiocinationes quaedam sed non satis rationales id evincere satagunt: *ratiocinando probare conantur non esse ratiocinandum*, quod est perabsurdum ac sibi ipsi non consentiens, et suae rationi credunt atque ab aliis credi postulant, dum negant rationi esse credendum, se ipsos, dum id ajunt, per ignorantiam lepide refutantes. Velim ab istis rescire, dum illi ipsi probare volunt non esse ratiocinandum, utrum putent se cum ratione argumentari an absque ratione. Si cum ratione, cur usum rationis a disputando rejiciunt? Sin autem absque ratione, ergo ipsorum argutationes (argumentationes?) sunt irrationales, proinde nihil quidquam arguentes. Haec igitur ipsa disquisitio, an in rebus Theologicis ratio sit ad judicandum adhibenda, non potest absque rationis usu peragi."

tiationslehre, indem man hier aus der allgemeinen Natur des Körpers, der Grösse, des Ortes und des Accidens argumentire. Auch konnte man ja von Seiten des Protestantismus nur auf diesem Wege zu einem Resultat kommen, da der Wortlaut der Schrift eben so wohl für die römisch-katholische Ansicht benutzt werden konnte. Eben so werde die lutherische Ubiquität von Papisten und Reformirten nicht nur mit der Autorität des göttlichen Wortes, sondern auch mit Vernunftgründen angegriffen, entnommen aus der Natur des endlichen Körpers und der unendlichen Ubiquität. Ebenso führen die Lutheraner die Calvinisten auf philosophische Weise ad absurdum, wenn sie einestheils mit ihnen darin übereinstimmen, dass das Fleisch Christi mit seiner ganzen allgegenwärtigen Gottheit aufs Engste vereinigt sei, und doch die Ubiquität des letzteren in Abrede stellen. Ferner wenn die (calvinischen) Reformirten ein geistiges Essen des wahrhaft gegenwärtigen wahren Körpers Christi behaupten, so widerlegt Zwingli eine solche geistig-fleischliche oder fleischlich-geistige Weise des Essens als absurd, und die Papisten überführen sie des Widerspruchs. Ja selbst wenn die Trinitarier mit den Unitariern über die Dreieinigkeit disputiren, so pflegen sie neben den Anführungen aus der heil. Schrift auch aus der Vernunft ihre Argumente zu entnehmen. So: wem die Attribute des höchsten Gottes beigelegt werden, der ist der höchste Gott; dem Sohn werden sie beigelegt, also u. s. w. Ferner, wem die eigenthümlichen Actionen von Personen, beigelegt werden, der ist eine Person; nun werden sie dem heil. Geist beigelegt, also u. s. w. Jene Obersätze aber sind nicht etwa aus der Schrift, sondern aus der menschlichen Vernunft entnommen. So ist es ferner die Vernunft der Gegner, welche aus manchen Schriftstellen unrichtige Consequenzen zieht. So, wenn aus den Worten, das ist mein Leib, geschlossen wird, dass hier das Brod in den Leib Christi verwandelt werde, da doch das *ist* in der heil. Schrift unzählige Mal die Bedeutung von *bedeutet* hat; ferner, wenn daraus, dass Christus irgendwie Gott genannt wird, geschlossen wird, dass er der einige höchste Gott sei,

da doch in der heil. Schrift nicht nur auch Engel Götter genannt werden, sondern sogar Christus selbst aus Ps. 82, 6, wo von irdischen Richtern die Rede ist, uns lehrt, dass auch andere Menschen vom höchsten Gott Götter genannt seien, und so a minori ad majus in Bezug auf sich selbst argumentirt. — Es werden also von den Gegnern aus solchen Stellen Consequenzen gezogen, welche nicht in der Schrift gegeben sind, und es geschieht dies nur vermittelst der Vernunft. Daher denn auch der anderen Partei freistehen muss, vermittelst der Vernunft zu prüfen, ob jene Schlussfolgerungen richtig und genügend sind. — So berechtigen also die Gegner selbst durch ihr practisches Verfahren zum Vernunftgebrauch [21]).

Was nun die Widerlegung der herkömmlichen Einwürfe gegen die Autorität der Vernunft in Sachen der Offenbarung anbetrifft, so stützt man sich hier gewöhnlich darauf, dass die menschliche Vernunft, wie die Erfahrung lehre, so leicht irre. Daher ihr Urtheil als ein untrügliches Kriterium nicht betrachtet werden könne. Dagegen wird nun von Seiten des Socinianismus bemerkt, wenn jener Einwurf allgemein gültig wäre, so würde folgen, dass weder in der Physik, noch in der Mathematik, noch in der Moral, noch in der Mechanik, noch in der Kunst irgend Etwas für wahr oder falsch gehalten werden dürfe: vielmehr müsse man nach der Weise des Skepticismus an Allem zweifeln. Aber obwohl viele Menschen in vielen Dingen irren, so irren doch nicht Alle zu allen Zeiten in Allem. Vielmehr ist Einiges von einer so evidenten Wahrheit, dass alle Menschen, welche nicht verrückt und wahnsinnig sind, leicht darin übereinstimmen werden. Es sind dies die sogenannten allgemeinen Begriffe (communes notiones), wozu die meisten der früher aufgeführten Axiome gehören [22]). — Wende man nun aber ein, die Vernunft des Menschen sei in Betreff der Erkenntniss göttlicher Dinge durch die Erbsünde verdunkelt, so dass also nunmehr kein Mensch erkennen

[21]) a. a. O. p. 52 ff.
[22]) a. a. O. p. 75 f.

könne, was Adam vor dem Fall erkennen konnte, so sei dies entschieden in Abrede zu stellen; denn es seien doch auch nach Adam die Menschen noch Menschen, d. h. vernünftige mit dem Vermögen vernünftig zu denken begabte Geschöpfe, und in den allgemeinen Begriffen übereinstimmend. Wenn der Apostel Paulus schreibt, der seelische Mensch begreife nicht, was des Geistes Gottes sei, 1 Cor. 2, 14, so ist zunächst nicht ein Jeder, der ein Mensch ist, eben als solcher auch ein seelischer Mensch; sondern unter einem solchen ist nur derjenige zu verstehen, welcher dem Zuge der niederen Seele, oder der thierischen Begierde folgt. Sodann aber will der Apostel nicht sagen, dass der seelische Mensch die göttlichen und geistigen Dinge überhaupt nicht verstehen, d. h. ihren Sinn fassen könne, sondern nur, dass er sie in sich aufnehmen, als wahr und gut mit seiner Billigung anerkennen könne. Dies kann er allerdings nicht, so lange er seelisch bleibt; allein er kann auch diesen seelischen Sinn ablegen, auch bevor er das Geschenk des heil. Geistes empfängt; wie denn die ersten Christen den heil. Geist gewöhnlich erst nach dem Verständniss des Evangeliums und dem Glauben an dasselbe empfingen. In eben der Weise, wie jene Stelle des Corintherbriefes, sind nun auch Stellen, wie Röm. 8, 7. — 1 Cor. 1, 20. — 3, 19. — 2 Cor. 1, 19 (Weisheit dieser Welt, fleischliche Weisheit) zu verstehen. Es wird hier nicht der Gebrauch der gesunden Vernunft getadelt, sondern die aus den fleischlichen Begierden entspringende und auf sie gerichtete Weisheit [33]). — Weiter wendet man ein, die Mysterien des Glaubens seien so hoch über die menschliche Vernunft erhaben, dass sie an dem Maassstabe der Letzteren nicht gemessen werden können. Hierauf wird geantwortet: Wussten Christus und die Apostel dies nicht? Wussten sie es aber, warum befahlen sie theologische Dinge mit der menschlichen Vernunft zu erkennen und zu beurtheilen? (Zu vergl. die früher angeführten Schriftstellen).

[33]) a. a. O. p. 79 ff.

Zudem, wenn es auch zuzugeben ist, dass die übernatürlichen Dinge *über* der Vernunft sind, so sind sie doch nicht *gegen* die Vernunft [34]). — Um dies gegen die Vernunft näher zu bestimmen, hatte sich der Socinianismus auf die der Vernunft innewohnenden allgemeinen Begriffe und Axiome berufen, und Nichts war natürlicher, als dass von der entgegengesetzten Seite der Einwurf gemacht ward, dergleichen Aussagen der Vernunft gälten wohl in menschlichen natürlichen Dingen, nicht aber in göttlichen übernatürlichen. Dagegen sucht nun der Socinianismus aus dem Begriff ihrer Allgemeinheit, der freilich von den Gegnern in diesem Umfang geleugnet ward, zu beweisen, dass jene allgemeinen Begriffe oder Axiome nicht nur in menschlichen oder natürlichen Dingen, sondern eben so sehr auch in göttlichen und heiligen ihre allgemeine Gültigkeit behaupten. So sei es doch in der Sphäre des Göttlichen nicht minder wahr als in der des Menschlichen, dass das Eine ungetheilt sei in sich u. s. w. [35]). — Ein anderer Einwand pflegt hergenommen zu werden von der göttlichen Allmacht, mit Berufung auf das dictum Matth. 19, 26: Bei Gott sei Alles möglich. Dagegen will nun der Socinianismus zwar nicht leugnen, dass Gott durch seine Allmacht Manches thun könne, was ausser und über dem gewöhnlichen Lauf der Dinge liege, wie z. B. die wahren Wunder. Aber einestheils ist es nicht gewiss, dass Gott das, was er thun könne, auch wirklich thue, falls es nicht ausdrücklich offenbart ist, dass er es gewollt und gethan habe; anderntheils aber hebt doch dasjenige, was über den Naturlauf hinausgeht, doch die Natur und Quiddität der Dinge (objectiv) sowie (subjectiv) die in der von Gott gegebenen Vernunft enthaltenen

[34]) a. a. O. p. 81 f.

[35]) a. a. O. p. 87: „Namque ista (axiomata e ratione sumta) non sunt solis rebus humanis aut physicis propria, sed etiam divinis ac sacris communia, quippe prorsus universalia, ut tam his quam illis conveniant in communi conceptu. — Certe non minus in divinis quam in humanis verum est, unum esse indivisum in se, singulare non praedicari de multis, relatum habere suum correlatum etc."

Begriffe nicht auf. Wenn irgend Etwas dies thut, und durch einen in ihm enthaltenen Widerspruch dahin führt, dass dasselbe zugleich ist und nicht ist, so ist dies, da es absolut nicht bestehen kann, und somit eine mehr als chimärische Fiction ist, schlechthin ein nicht Seiendes (mere non entia); und dass dergleichen von keiner Macht, selbst nicht einmal von der göttlichen geschehen kann, darin stimmen alle Einsichtsvollen, sofern sie sich durch die gesunde Vernunft leiten lassen, überein. Wollte man sich in jener Weise hinter die göttliche Allmacht zurückziehen, so würde Alles unsicher werden, und es würde Nichts geben, was nicht durch sophistische Limitationen und Distinctionen umgestossen werden könnte. Vielmehr würde Alles nach der Weise des Scepticismus und der neuen Akademie unbestimmt gelassen werden müssen, und nur das feststehen, dass überhaupt Nichts gewusst werden könne [36]). — Stelle man aber, in die Enge getrieben, zuletzt die Forderung auf, dass unser Verstand im Gehorsam des Glaubens gefangen zu führen sei, (mit Berufung auf 2 Cor. 10, 5) so sei zu bemerken, dass wenn dies in dem Sinne zu verstehen sei, dass auch Alles Widersprechende und Absurde zu glauben sei, sobald es nur durch irgend welche verkehrte Folgerungen aus der Schrift herausgebracht werde, dann Alles uneigentlich Gesagte eigentlich zu verstehen wäre. Dann müssten aber auch nicht nur die Protestanten der papistischen Erdichtung von der Transsubstantiation, sondern auch die Papisten der lutherischen Meinung von der Ubiquität beistimmen; beide aber müssten wiederum der calvinischen Meinung von dem geistigen und doch eigentlichen und realen Genuss des im Himmel bleibenden Fleisches Christi durch die auf Erden wohnenden Menschen Beifall geben [37]). — Natürlich, denn die Einen hätten eben

[36]) a. a. O. p. 88 f. — Wie sich die Scholastik, insbesondere der Skotismus, durch die starke Betonung der göttlichen Allmacht, welche so mit der absoluten Willkühr identisch gesetzt ward, in das von Wiszowaty bezeichnete Extrem verlief, ist bekannt.

[37]) a. a. O. p. 89 ff.

so viel Recht ein Gefangennehmen der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens zu verlangen als die Andern.

Die Art und Weise, wie der Socinianismus das Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung bestimmte, schloss seine Ansicht über das Verhältniss der Philosophie zur Theologie schon in sich, und es darf daher nicht befremden, dass wir hier analoge Bestimmungen finden. Denn Theologie und Philosophie wurden ja als die beiden Wissenschaften betrachtet, von denen die eine an der Offenbarung, die andere an der Vernunft ihr Princip habe. — Da indess die Vernunft (ratio) des Socinianismus im Grunde genommen nichts Anderes war, als was man heut zu Tage unter den sogenannten gesunden Menschenverstand begreift, so ist es natürlich, dass besonders im Anfang der socinianischen Entwicklung das Bedürfniss einer eigenen Wissenschaft der Vernunftprincipien noch weniger rege sein konnte. Die Handhabung des gesunden Menschenverstandes in seiner unmittelbaren Selbstgewissheit schien so einfach und so sehr sich von selbst verstehend, dass der erste Begründer des Socinianismus kurz vor seinem Tode mit einer nicht zu verkennenden Selbstgefälligkeit erwähnen konnte, dass er niemals Philosophie getrieben und dem Studium der scholastischen Theologie obgelegen habe; ja selbst von der formalen Logik habe er nur einige Rudimente, und auch diese erst sehr spät gekostet. Die meisten seiner Abhandlungen habe er vorher verfasst [38]). Andere Häupter des Socinianismus haben dagegen erweislich eine für ihre Zeit nicht unbedeutende philosophische Bildung genossen. So unter Anderen Joh. Crell und Andr. Wiszowaty. Der Erstere hatte besonders den Aristoteles mit Vorliebe studirt, wie es nicht nur aus seinen Schriften erhellt, sondern auch in seiner Lebensbeschreibung ausdrücklich berichtet wird [39]). Obwohl daher

[38]) Epist. F. S., qua excellentissimi cujusdam viri literis respondet, B. F. P. I, p. 490.

[39]) In seiner Vita vor seinen Werken in der Bibl. F. P. III: „A linguis postea ad altiora Philosophiae studia conversus duces habuit,

auch seine Schriften eine weit philosophischere Färbung haben, als die des F. Socinus, so ist doch auch er weit entfernt, die Bedeutung der Philosophie zu überschätzen, und es blickt auch bei ihm die Ansicht durch, dass es im Grunde nur auf den gesunden Menschenverstand ankomme, wie er in dem vulgären Bewusstsein vorhanden zu sein pflegt [40]). Eine höhere und festere Stellung erhielt die Philosophie bei Andr. Wiszowaty, dem Zeitgenossen des Cartesius und Spinoza. Am Schlusse des Werks Religio rationalis sucht er auch das Verhältniss der Philosophie zur Theologie einer näheren Bestimmung zu unterwerfen [41]). Die wahre Philosophie stimmt mit der Lehre Christi überein, und ist weit entfernt ihr entgegen zu sein. Daher auch, wenn der Apostel die Colosser warnt, dass Niemand sie täusche und gefangen führe durch die Philosophie (Coloss. 2, 8), so geht dies nur auf die falsche, sophistische Philosophie, welche der Lehre Christi entgegen ist, wie auch schon das sogleich vom Apostel hinzugesetzte „und eitlen Trug" andeute. Die Meinung des Apostels ist, dass sie sich nicht durch Paralogismen und trügerische der wahren Vernunft nicht entsprechende Argumentationen von dem richtigen Wege der Wahrheit abziehen lassen sollen. Wenn aber der Missbrauch einer Sache verworfen wird, so ist damit auch nicht zugleich der richtige Gebrauch zu ver-

penes quos solos fere semper magisterium sapientiae fuit, Aristotelem et ejus interpretes, nec eos tamen quoslibet, sed qui aliquid supra Scholasticorum acutas deliriationes superent, quales essent Alexander, Simplicius et alii nonnulli; ex Latinis Itali quidam, et potissimum qui Aristotelem Aristotele melius, quamquam audacter, intelligere a nonnemine dictus est, Caesalpinus.

[40]) De Deo et ejus attributis (De vera rel. I, cap. 5. p. 50): „ — — mirandum non est, in absurdas etiam atque a veritate alienissimas sententias incidisse Philosophos. Saepe vulgus longe sincerius de rebus judicat, quam Philosophi, praesertim hi aut illi. Nec sine caussa quidam dixit: Nihil tam absurdum esse, quod non dixerit aliquis veterum Philosophorum."

[41]) Rel. rat. p. 96 ff.

werfen. — Freilich behaupteten die Gegner gerade, dass der Gebrauch, den der Socinianismus von der Vernunft mache, Missbrauch sei. — Dagegen aber behauptet dieser, dass man ihm einen solchen Missbrauch niemals werde beweisen können [42]). — Ward nun aber ein vernünftiges Räsonnement in Glaubensdingen für zuträglich erachtet, so konnte es scheinen, als ob dadurch die Einfachheit und Allgemeinfasslichkeit der christlichen Religion gefährdet würde. Man konnte den Einwurf erheben, dass, somit die Ungelehrten, ohne die Kunst des logischen Räsonnements und ohne Kenntniss der Philosophie von den theologischen Dingen, die sich auf den christlichen Glauben beziehen, keine Kenntniss haben und daher auch die Seligkeit nicht erlangen können. Darauf wird indess erwiedert, hinsichtlich der ungelehrten Menschen, die indess doch immer auch eine gewisse *natürliche* Logik besitzen, genüge es, wenn sie das zur Seligkeit Nothwendige wissen und erkennen, obwohl sie das Verwickeltere, welches wenn auch nützlich, so doch nicht unbedingt nothwendig ist, nicht verstehen. Das absolut Nothwendige aber, ohne dessen Kenntniss dass Heil nicht erlangt werden kann, ist nicht so sehr viel, und zudem ist es in der heil. Schrift sehr klar ausgesprochen, so dass es auch von Rohen und Ungebildeten, falls sie nicht ganz verdummt sind, bei hinlänglicher Aufmerksamkeit unter Anflehung der göttlichen Hülfe des heil. Geistes verstanden werden könnte. Den Menschen von höherer geistiger Fähigkeit aber und vollendeterer Bildung geziemt es weiter vorzudringen, und sich einer genaueren Einsicht in die Tiefen der in der heil. Schrift geoffenbarten religiösen Mysterien zu befleissigen, so wie dieselben gegen trügerische Sophismen zu vertheidigen. Dies aber ist nun ohne Logik, dem Ariadnefaden in diesen Labyrinthen unmöglich: wie die gebildeten Theologen der verschiedensten Richtungen an sich selbst erfahren müssen. Und dies ist keine Inconvenienz, dass zu

[42]) a. a. O. p. 98: „Nos autem ratione, ac Philosophia circa dogmata religiones abuti, non potest ab adversariis probari.“

der genaueren Erkenntniss der theologischen Dinge eine *philosophische* Bildung erforderlich ist, gleichsam ein Hülfswerkzeug (ut instrumentum adjuvans), so wie die Kenntniss des Alphabets und der Grammatik zum Lesen und Verstehen, nicht nur der profanen philosophischen und juristischen, sondern auch der heiligen göttlichen und theologischen Schriften nothwendig ist. — Der Philosophie wird hier also in Sachen der Theologie nur eine formal instrumentale Bedeutung vindicirt, und aus diesem Gesichtspunct wird es denn auch abgelehnt, dass man durch einen solchen Vernunftgebrauch, wie der Socinianismus ihn forderte, die Logik und Philosophie über die Theologie und über das Wort Gottes stelle. Dies sei eben so wenig der Fall, als man durch jene Anwendung der Grammatik dieselbe über die Philosophie, Medicin, Jurisprudenz, Theologie und das Wort Gottes stelle. Hüten sich doch selbst verständige Theologen, einen Fehler gegen die Grammatik zu begehen. Viel schlimmer aber als ein solcher Fehler ist ein gegen die Wahrheit der göttlichen Dinge begangener Verstoss, welcher ohne Anwendung einer vernünftigen philosophischen Kenntniss nur allzuleicht möglich ist.

Wenn hier der Socinianismus der Philosophie eigentlich nur eine formale Bedeutung in Sachen der Theologie einräumt, so liegt es doch auf der anderen Seite in seinem Princip, dass die Entwicklung hiebei nicht stehen bleiben kann. So wie er in seiner Auffassung des Verhältnisses der Vernunft zur Offenbarung einestheils zwar davon ausging, dass der Ersteren gegenüber der Letzteren nur eine formale instrumentale Dignität zukomme, andererseits aber durch die Consequenzen seines eigenen Princips dazu hingeführt ward, der Vernunft auch eine materiale Bedeutung in Glaubenssachen zu vindiciren, so fern ja der Inhalt der Vernunft zum Kriterium gemacht ward, dem der Inhalt der Offenbarung nicht widersprechen dürfte, — so musste dieselbe innere Nothwendigkeit dazu hintreiben, dass die Philosophie, als die Wissenschaft der Vernunft in eine ähnliche Stellung zur Theologie, als der Wissenschaft der Offenbarung gesetzt ward.

Dies geschah nun allerdings noch nicht durch diejenigen Männer, welche man als Repräsentanten des Socinianismus zu betrachten gewohnt ist, sondern erst durch die mit Cartesius und besonders Spinoza beginnende selbstständige Entwicklung der Philosophie. Im Socinianismus konnte es nicht geschehen, weil die Philosophie als selbstständige Wissenschaft damals noch nicht vorhanden war. Doch ist der Socinianismus das Mittelglied, durch welches die moderne Entwicklung der Philosophie mit dem zunächst religiösen Aufschwunge des Geistes im Protestantismus zusammenhängt. Im Socinianismus erblicken wir die moderne Philosophie noch im Naturzustande; einerseits existirt sie noch in der unmittelbaren Einheit mit dem religiösen Element, andererseits aber ist sie für sich selbst betrachtet nur erst in der unmittelbaren Weise als Substanz ihrer selbst, als gesunder Menschenverstand vorhanden. Der durch die innere Dialectik der Momente gebotene Fortschritt der Entwicklung konnte nun nur der sein, einmal, dass das philosophische Element aus der unmittelbaren Einheit mit dem religiösen sich lostrennte, und sich selbstständig constituirte; womit denn zugleich das zweite gegeben war, dass die Philosophie von ihrer unmittelbaren Bestimmtheit als gesunder Meschenverstand zum Selbstbewusstsein über sich fortschritt, und erst dadurch wahrhaft Philosophie ward. Dieser Fortschritt geschah dann durch die mit Cartesius und Spinoza beginnende Entwicklung der modernen Philosophie. In den Socinianismus konnte er nicht mehr hineinfallen; denn dieser repräsentirt eben seinem Begriffe nach jene Entwicklungsstufe des protestantischen Geistes wo das religiöse Element in unmittelbarer Einheit mit dem philosophischen gesetzt, und dieses Letztere gleichfalls noch in der mehr oder weniger unmittelbaren Weise als gesunder Menschenverstand bestimmt war. Den Uebergang vom Socinianismus zu einer selbstständigen philosophischen Entwicklung bildet Wiszowaty. Er verfolgt einerseits nicht nur den Gedanken einer Trennung des philosophischen Elements von dem theologischen, sondern er ist auch bestrebt, die Philosophie

über die Sphäre des gesunden Menschenverstandes zu erheben; andererseits aber, da er der Philosophie nur eine formale Bedeutung vindiciren zu dürfen glaubt, so erhält sie ihren Inhalt aus der Theologie, und sinkt somit in die unmittelbare Einheit mit denselben zurück. Dabei geräth er denn in den Widerspruch mit sich selbst, dass die Vernunft (diese aber ist ja das Princip der Philosophie) doch auch einen eigenen Inhalt in sich selbst haben soll — die allgemein wahren Axiome; diese aber stehen wiederum bei Wiszowaty noch ganz unvermittelt da, und sind als solche eben nichts weiter als Aussagen des gesunden Menschenverstandes.

*Anmerkung.* Es scheint hier der geeignete Ort, einige Bemerkungen über die weitere Entwicklung des rationalen Princips im Spinozismus und sein allgemeines Verhältniss zum Socinianismus einzufügen. Schon Baur (Die Lehre von der Dreieinigkeit III, p. 602) hat auf die vermittelnde Stellung hingewiesen, welche der Tractatus theologico-politicus zwischen dem Socinianismus und Deismus einnimmt. Wir lassen hier sein Verhältniss zu dem Letzteren bei Seite, und beschränken uns auch hinsichtlich des Ersteren nur auf die Vergleichung der allgemeinen Grundanschauung. Erscheint im Socinianismus das philosophische Element noch immer in einer unklaren Vermischung mit dem religiösen, so geht nun Spinoza darauf aus, Beides möglichst scharf von einander zu sondern, und zwar dadurch dass er Jedem eine ganz verschiedene Sphäre anwies. Während nämlich die Philosophie nach ihm einen durchaus theoretischen Charakter hat, so ist dagegen die Religion wesentlich auf die Praxis gerichtet. Die Philosophie ist gerichtet auf die Wahrheit, die Religion auf Gehorsam und Frömmigkeit. Tract. theol. polit. cap. 14. Spinoz. Opp. ed. Paulus, I, p. 348: „Superest jam, ut tandem ostendam, inter fidem sive Theologiam et Philosophiam nullum esse commercium nullamve affinitatem, quod jam nemo potest ignorare, qui harum duarum facultatum et scopum et fundamentum novit, quae sane toto coelo discrepant. Philosophiae enim scopus nihil est, praeter veritatem; Fidei autem, — —, nihil praeter obedientiam et pietatem. (Vorher p. 347: „ — ostendimus enim fidem non tam veritatem quam pietatem exigere et nonnisi ratione obedientiae piam et salutiferam esse; et consequenter neminem nisi ratione obedientiae fidelem esse. Quare non ille, qui optimas ostendit rationes, optimam neces-

sario ostendit fidem, sed ille qui optima ostendit opera justitiae et charitatis"). Deinde philosophiae fundamenta notiones communes sunt, et ipsa ex sola natura peti debet. Fidei autem historiae et lingua; et ex sola Scriptura et revelatione petenda." — Auch der Socinianismus erfasste, wie dies früher gezeigt ist, die Religion wesentlich nach ihrer practischen Seite; allein das practische Element schlug bei ihm immer wieder in das theoretische über, so dass er aus der unklaren Vermischung beider Seiten nicht herauskam. — Mit jener scharfen Scheidung des theoretischen und practischen Elementes bei Spinoza hängt es denn auch zusammen, dass er hinsichtlich der Offenbarung nur eine *moralische* Gewissheit statuiren zu können glaubt. Die Quintessenz der Offenbarung, das Fundamentaldogma der Theologie, dass der Mensch durch den Gehorsam allein selig werde, kann nach Spinoza nicht aus der natürlichen Vernunft gefunden werden, oder es hat wenigstens Niemand gegeben, der es aus der Vernunft demonstrirt hätte, und die Offenbarung war daher nothwendig (maxime necessaria). Und wie sie nicht aus der Vernunft gefunden werden kann, so giebt es auch nur eine moralische Gewissheit dafür. Nur eine solche war es auch, welche die Propheten besassen, denen es zuerst geoffenbart ward. „Hi igitur tota errant via, qui Scripturae authoritatem mathematicis demonstrationibus ostendere conantur" (p. 355). Inwiefern dies gerade den Socinianismus trifft, erhellt leicht, wenn man sich an die Art und Weise erinnert, wie derselbe die Autorität der Schrift zu erweisen bemüht war; denn obwohl sich einerseits gleichfalls bei ihm die Anerkennung findet, dass derjenige die Natur der Religion wesentlich verkenne, welcher in Glaubensachen eine stringente Argumentation verlange, indem es hier in letzter Instanz auf die moralische Bestimmtheit des Menschen ankomme, so kann er doch auf der andern Seite das Bestreben nicht aufgeben, einen theoretischen Beweis für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung zu liefern, wie wir ihn oben näher entwickelt haben. — Glaubte nun aber Spinoza dem religiösen Element dadurch Genüge gethan zu haben, dass er ihm in der Sphäre des Practischen ein eigenes Reich aufrichtete, unabhängig von dem Scepter der Vernunft, so suchte er nun andererseits auch eben so streng das theoretische Gebiet der Letzteren vor allen Ein- und Uebergriffen des religiösen Elements zu bewahren. Hatte der Socinianismus durch das supra non contra rationem in der theoretischen Sphäre eine Ausgleichung zu treffen gesucht, bei welcher weder Offenbarung noch Vernunft zu kurz kommen sollten, so zeigt nun Spinoza in seiner schlagenden Weise die Halb-

heit und Unhaltbarkeit einer solchen Vermittlung auf. In dem cap. 6 de miraculis geht er aus von dem (gleichfalls durch den Socinianismus statuirten) Unterschied zwischen dem supra und contra naturam, welches nur die objective Seite des supra und contra rationem ist. Spinoza stellt nun jenen Unterschied eines opus contra und eines opus supra naturam d. h. eines solchen, welches der Natur zwar nicht widerstreite, doch aber aus ihr nicht hervorgehe, schlechterdings in Abrede. „Neque hic ullam agnosco differentiam inter opus *contra* naturam et opus *supra* naturam; (hoc est, ut quidam ajunt, opus, quod quidem naturae non repugnat, attamen ab ipsa non potest produci aut effici). Nam quum miraculum, (was man ja insbesondere als ein solches supra non contra naturam definirte) non extra naturam, sed in ipsa natura fiat, quamvis supra naturam statuatur, tamen necesse est, ut naturae ordinem interrumpat, quem alias fixum et immutabilem ex Dei decretis concipimus. Si quid igitur in natura fieret, quod ex ipsius legibus non sequeretur, id necessario ordini, quem Deus in aeternum per leges naturae universales in natura statuit, repugnaret, adeoque id *contra* naturam ejusque leges esset, et consequenter ejus fides nos de omnibus dubitare faceret *et ad Atheismum duceret.* — — Spinoza schliesst hieraus, miraculum sive contra naturam sive supra naturam merum esse absurdum, et propterea per miraculum in sacris literis nihil aliud posse intelligi, quam opus naturae, quod captum humanum superat, aut superare creditur" (p. 239 f.). — In dieser zuletzt angedeuteten Beziehung unterschied schon Spinoza zwischen dem Factum, wie es sich wirklich ereignete, und dem Urtheil des Berichterstatters, p. 246. — Daher müsse denn Alles, was in der heil. Schrift als wahrhaft geschehen berichtet werde, nach den Gesetzen der Natur und auf nothwendige Weise geschehen sein, und wenn sich etwas finde, von dem mit apodictischer Gewissheit nachgewiesen werden könne, dass es den Naturgesetzen widerspreche, oder aus ihnen nicht folgen könne, so sei zu glauben, dass dies von gottlosen (sacrilegis) Menschen in die heil. Schrift eingeschwärzt sei: „*quidquid enim contra naturam est, id contra rationem est, et quod contra rationem, id absurdum est, ac proinde etiam refutandum*" (p. 245). — So ist also das supra naturam, weil es ein contra naturam ist, zugleich ein contra rationem, und es erhellt leicht, dass durch dieselbe Dialectik das supra rationem, sofern dadurch etwas über die Vernunft schlechthin hinausliegendes bezeichnet werden soll, und nicht etwa ein für die subjectiv menschliche Fassungskraft nur relativ Unbegreifliches, in ein contra rationem um-

schlagen musste. So war die Vernunft in der theoretischen Sphäre bei Spinoza die alleinige Herrscherinn; sie bildete nicht nur das formale Kriterium alles Seienden, sondern auch mit ihrem Inhalt durfte Nichts weder in Widerspruch stehen, noch schlechthin darüber hinausliegen. So zog Spinoza auch hier die vollen Consequenzen der dem Socinianismus zu Grunde liegenden Principien. Dennoch aber zeigte er durch den von ihm postulirten Dualismus des Theoretischen und Practischen, dass der Standpunct der endlichen Subjectivität bei ihm noch nicht überwunden war. Das theoretische Subject ward von Spinoza nicht minder als ein Allgemeines gesetzt, als das practische; indem aber beide nur auf äusserliche Weise neben einander gestellt wurden, ohne dass ihre Einheit als Resultat einer inneren Dialectik ihrer Momente von ihm aufgezeigt und begriffen wäre, so haben beide an einander ihr Ende, sind somit kein Allgemeines, sondern ein Endliches. Schon in den Bestimmungen Spinoza's war daher der weitere Fortschritt präformirt. Indem man die Vernunft und Moralität, welche als die beiden Factoren des geistigen Lebens aufgestellt waren, näher zu bestimmen suchte, wurden sie zu der Vernünftigkeit (Verständigkeit) und Moralität des endlichen Subjects, und jemehr man ihren Inhalt zu entwickeln suchte, des Charakters ihrer Allgemeinheit beraubt. So musste der Spinozismus, ausgehend von der schlechthinigen Unterordnung des Subjects unter die Allgemeinheit der Substanz bei der weiteren Fortbildung in sein gerades Gegentheil umschlagen, indem vielmehr das Subject alle Allgemeinheit in seine Besonderheit zu absorbiren suchte. Es ist dies die innere Nothwendigkeit des auf Spinoza folgenden subjectivirenden Processes in der Philosophie wie in der Theologie.

---

# Zweiter Haupttheil.

## *Die besonderen Bestimmungen des socinianischen Lehrbegriffs.*

Wenn es bei der historischen Darstellung eines aus einem bestimmten Princip hervorgegangenen, in sich zusammenhängenden Systemes eines Mannes oder einer ganzen Richtung die Aufgabe sein muss, dasselbe möglichst in der Weise zu

reproduciren, dass es seinen eigenthümlichen Charakter durch die Darstellung nicht verliert, so erhellt es von selbst, dass wir bei der Darstellung des socinianischen Lehrbegriffes nicht ein auf einem anderen Boden entstandenes Schema zu Grunde legen dürfen, um darunter die einzelnen Bestimmungen desselben zu rubriciren, sondern wir haben hier bei der Anordnung des dogmatisches Stoffes der Anweisung des Socinianismus selbst zu folgen.

Nach der Begriffsbestimmung des Socinianismus ist ja die christliche Religion der von Gott geoffenbarte Weg, das ewige Leben zu erlangen, und wenn man den Inhalt dieses von Gott geoffenbarten Weges näher zu fixiren sucht, so bestimmt ihn der Socinianismus als Erkenntniss Gottes und Christi nach Joh. 17, 3 [1]). Beide stehen zu der Offenbarung des Heilsweges in dem Verhältniss, dass Gott es ist, der uns denselben offenbart hat, und Christus der, durch den er uns offenbart ist [2]). Der Gesammtinhalt des socinianischen Lehrbegriffs ordnet sich diesen beiden Cardinalpuncten unter. Demgemäss haben wir im ersten Abschnitt die socinianische Lehre von Gott, im zweiten die Lehre von Christo und dem was damit zusammenhängt zu entwickeln.

---

## Erster Abschnitt.

---

### Lehre von Gott.

Die socinianische Theologie zerfällt wiederum in das Wissen vom *Wesen Gottes* und das Wissen vom *Willen Gottes* [3]).

[1]) Cat. Rac. Q. 50: „Percepi, eam viam nobis a Deo traditam et patefactam; quae porro ea sit, demonstratum velim. — Resp: Cognitio Dei et Christi, ut ipse Dominus Jesus testatur etc. Joh. 17, 3. — Zu vergl. Cat. Rac. Ed. 1684. p. 22.

[2]) Breviss. instit. B. F. P. I, p. 651.

[3]) Cat. Rac. Q. 51. „Expone igitur mihi, quibus in rebus sita

## I. Wesen Gottes.

Das Wesen Gottes wird vom Socinianismus nur insofern
n Gegenstand der Betrachtung gemacht, als es zu der
elt des Endlichen in Beziehung steht und sich daraus eine
ıctisch-religiöse Folgerung ziehen lasst [4]). Was das gött-
he Wesen an sich, in seiner absoluten Transcendenz ist,
s hat für den Socinianismus kein Interessse und es mani-
tirt sich eben darin ein aecht protestantischer Charakterzug.
e Bestimmungen über das göttliche Wesen sind einmal
lcher Art, dass die Kunde davon zur Seligkeit schlechter-
ıgs nothwendig ist; sodann aber solche, welche zur Selig-
keit von grossem Nutzen sind [5]). Die ersteren werden im
kowschen Catechismus dahin zusammengefasst, dass Gott
, dass es nur einer sei, dass er ewig, dass er absolut
recht, dass er allweise, dass er allmächtig sei [6]). Die
zteren bestehen eigentlich in dem Einen, dass wir erkennen
dem göttlichen Wesen sei nur eine Person — der Gegen-

Dei notitia? — Resp: „In eorum quae ad essentiam ipsius per-
ent, et voluntatis ipsius cognitione.“ —

[4]) Ostorodt, Unterrichtung p. 23: „Und obwohl dies Erkenntniss
ttes vornehmlich bestehet in dem, dass man seinen Willen wisse,
d demselben gehorsam sei, so ist es doch von Nöthen, dass man
ch etliche Dinge wisse, die seine essentiam oder Wesen angeben:
nämlich die, ohne welcher Erkenntniss wir Gottes Willen nicht
nnen gehorsam sein.“

[5]) Cat. Rac. Q. 52.

[6]) Cat. Rac. Q. 53. — Die Bestimmungen des rakowschen Cate-
ismus beruhen hier wie grösstentheils auch sonst auf der Breviss.
stit. — Statt der absoluten Gerechtigkeit hat Ostorodt p. 24 die
llkommne Güte, die auch er indess besonders als Gerechtigkeit und
lligkeit gefasst wissen will. — Die Ausgabe des rakowschen Cate-
ismus von 1684 wirft die Frage auf, ob es nicht auch zur Seligkeit
thwendig sei, dass Gott absolut frei, unermesslich, gut, selig sei,
berrimae voluntatis, immensum, bonum, beatum), antwortet in-
ss, dass dies zwar von Gott zu glauben nothwendig sei, doch sei
theils in den früheren Eigenschaften enthalten, theils beziehe es
h auf die Entfaltung des göttlichen Willens, p. 29.

satz gegen die Dreieinigkeitslehre [7]). Wir verändern die Ordnung der socinianischen Bestimmungen über das göttliche Wesen wenig, wenn wir zuerst die socinianische Lehre vom Sein Gottes, sodann die von seinen Eigenschaften und endlich die von seiner Einheit mit dem Gegensatz gegen die Dreieinigkeit betrachten. Durch diese Anordnung wird es leichter, die nicht gerade im rakowschen Catechismus enthaltenen Bestimmungen des Socinianismus über das göttliche Wesen in die Darstellung mit hineinzuziehen. Auch wird der ursprüngliche Typus wenig verwischt, wenn wir nur unter den Eigenschaften vorzüglich diejenigen hervorheben, auf deren Kenntniss im Catechismus als nothwendig zur Seligkeit der Nachdruck fällt; und der Gegensatz gegen die Dreieinigkeitslehre tritt ja auch nach der Auffassung des Socinianismus an das Ende der Bestimmungen über das göttliche Wesen.

### 1) *Das Sein Gottes.*

Es fällt dem Socinianismus wesentlich zusammen mit dem Dasein Gottes, und beides fasst er nicht als eine abstracte metaphysische Bestimmtheit des göttlichen Wesens, sondern in seiner wesentlich concreten Beziehung auf die Welt des endlichen Seins. Das Wissen von dem Sein Gottes ist identisch mit dem Wissen, dass Gott über uns die absolute Herrschaft aus sich selbst habe [8]). Das absolute Sein Gottes bestimmt sich also näher als das absolute *Herrsein* Gottes, und dies Herrsein besteht in dem unbeschränkten Recht und der absoluten Macht, was er nur will mit uns zu machen; auch in solchen Sachen, welche ausser dem Bereich aller menschlichen oder irgend welcher anderen Gewalt liegen; wohin z. B. unsere verborgensten Gedanken gehören, für welche Gott nach Belieben Gesetze aufstellen und Belohnungen oder

[7]) Cat. Rac. Q. 71. — Die Ausgabe von 1684 nimmt unter diese Kategorie der zur Seligkeit nützlichen Bestimmungen noch hinzu die Geistigkeit und Unsichtbarkeit des göttlichen Wesens, p. 41.

[8]) Cat. Rac. Q. 54. — Vergl. Breviss. Inst. B. F. P. I, p. 651.

Strafen statuiren kann [*]). Bei dieser nähern Bestimmung ergiebt es sich also, dass das Sein oder Herrsein Gottes zugleich schon die absolute Willkühr involvirt, welche mit dem Endlichen macht, was ihr beliebt. Diese absolute Willkühr, welche also mit dem Sein und Herrsein Gottes identisch ist, bildet mithin eine der ersten Bestimmungen des socinianischen Gottesbegriffs, und dieser Begriff der Willkühr zieht sich von hier an durch das ganze System hindurch. In diesem Begriff vom Sein oder Herrsein Gottes liegt es freilich schon von selbst, dass er nicht von einem Anderen übertragen sein kann — denn dann hätte dies Herrsein an jenem Anderen sein Ende, wäre mithin nicht absolut — doch hat der Socinianismus auch diese Bestimmung der Aseität ausdrücklich in den Begriff des göttlichen Seins aufgenommen: Gott hat die absolute Herrschaft *aus sich selbst* (ex seipso). Es ist diese ausdrückliche Hervorhebung von Wichtigkeit, um später die socinianische Lehre von der übertragenen Gottheit Christi richtig zu würdigen.

Wenn nun der Socinianismus das Wissen um das Sein Gottes als die erste und nothwendigste Bedingung zur Seligkeit fasst, so fragt sich, woher kommt ihm überhaupt, das Sein Gottes, woher kommt ihm die Gewissheit, dass Gott ist. Es ist hier an das anzuknüpfen, was im allgemeinen Theil unserer Darstellung bei Gelegenheit von Offenbarung und heil. Schrift bemerkt ist. Auf der einen Seite kann wie dort gezeigt ward, nach socinianischen Principien dem Menschen die Kunde von Gott nur auf äusserlichem Wege, durch eine äusserliche Offenbarung Gottes zukommen, wie sie in der heil. Schrift enthalten ist, und die Beweise für das Dasein Gottes concentriren sich in dem Beweise für die Autorität der heil. Schrift. Auf der anderen Seite aber statuirt der Socinianismus wie dies gleichfalls dort gezeigt ward, die Möglichkeit, dass der Mensch von sich selbst aus durch Vernunftschlüsse zu Gott gelange. Besonders ward Joh. Crell

[*]) Cat. Rac. Q. 56.

schon damals als derjenige namhaft gemacht, welcher die letztere Ansicht auf das Entschiedenste vertreten habe. In dem Werk De Deo ejusque attributis hat er denn auch den Beweisen für das Dasein Gottes eine ausführliche Berücksichtigung zu Theil werden lassen, und wir haben seine Auffassung hier wenigstens den allgemeinen Umrissen nach darzustellen.

Wenn man beweisen will, dass Gott sei, so kommt es vor allen Dingen darauf an, was man unter Gott versteht, und auch Crell fasst Gott als den höchsten Herrn aller Dinge; beweisen, dass Gott sei, heisst also beweisen, dass es einen solchen höchsten Herrn aller Dinge gebe. Zu diesem Ende unterscheidet Crell eine dreifache Classe von Argumenten: erstens solche, die von der allgemeinen Natur der Dinge entlehnt sind; zweitens Beweise insbesondere vom Menschen und vom menschlichen Geschlecht entlehnt; drittens endlich Argumente aus solchen Dingen, die ausser der Natur (praeter naturam) sind oder geschehen. Was Crell darunter versteht, das wird sich demnächst bei der Darstellung der einzelnen Classen ergeben.

Nachdem Crell bemerkt hat, es reiche hin zu beweisen, dass überhaupt *ein* höchster Herr und Lenker der Welt sei, da es mehrere solche höchste nicht geben könne, so beginnt er mit dem *teleologischen* Beweise. Wenn der ganze Naturzusammenhang und Naturlauf ein zweckmässiger ist, so muss die Natur nach dem Plan eines Lenkers regiert werden [10]). In der Ausführung hat Crell wenig Eigenthümliches was sich nicht auch sonst in der Theologie der damaligen Zeit fände; es wird ausgeführt, wie sich die Zweckmässigkeit überall in der Natur manifestire, sodann nachgewiesen, dass dies nicht aus Zufall geschehen könne, dass vielmehr ein Princip der Zweckmässigkeit zu suchen sei; dies kann aber nicht in der Natur selbst liegen, weder in den besonderen Naturerschei-

[10]) De deo et ejus attributis cap. 2: „Si omnia naturalia finis gratia agunt, necesse est eas rectoris alicujus consilio gubernari."

nungen, noch in dem Allgemeinen der Natur, denn das Allgemeine ist nur in dem Besonderen, nicht an sich [11]). Mithin kann diese Zweckmässigkeit in der Natur nur auf ein intelligentes Princip ausserhalb derselben zurückgeführt werden, und dies muss absolute Macht über die Natur haben, um dieselbe durchaus seinem Zweck gemäss leiten zu können. Dies Princip aber ist eben Gott.

Ist hienach Gott der absolute Lenker und Regierer der Welt, so richtet sich nun der *kosmologische* Beweis darauf, Gott als Schöpfer der Welt zu erweisen. Wenn Zweckmässigkeit in der Welt existirt, diese mithin auf eine transcendente Ursache dieser Zweckmässigkeit schliessen lässt, so muss diese zugleich auch die Ursache des Seins der Dinge sein, mithin Schöpfer. Doch ist Crell der Ansicht, aus dem Zweckbegriff lasse sich nur das Erschaffensein der besonderen Form und Disposition der Dinge herleiten, nicht aber das Erschaffensein der ursprünglichen Materie, aus welcher die Dinge geformt seien. Auch bestehe nach der heil. Schrift die Schöpfung nicht in der Hervorbringung der Materie, in ihrer Production, sondern in ihrer Gestaltung, in ihrer Formation. Wir werden noch später bei der Schöpfungslehre auf diesen Punct zurückkommen. Nachdem nun Crell auf die verschiedenen Classen der kreatürlichen Dinge sehr ausführlich eingegangen ist, um aus ihrer Beschaffenheit den Schluss auf den Weltschöpfer als den höchsten Herrn der

[11]) a. a. O. (Völkel p. 6): „ — quum universalis illa natura nihil sit praeter naturas singulares, quas cogitatione nos conjungimus. Neque enim est idea aliqua extra singularia subsistens. Quod si quis naturae nomine substantiam aliquam intelligat a rebus naturalibus distinctam, quae singularum rerum naturas sustentet ac gubernet, et in suum quamque finem dirigat: is ipsam revera naturam Deum statuet, et si Deum tali natura posita negaverit, seipsum non intelliget." — Es liegt hienach auf der Hand, dass Crell hart an den Nominalismus anstreift, wie sich dies schon aus seinem Anschliessen an Aristoteles, den er als Philosophen κατ' ἐξοχήν bezeichnet, erwarten lässt.

Welt zu machen, so wendet er sich gegen die Ansicht, dass die Welt ewig sei. Der Schluss ist hier der: wenn das Universum von Ewigkeit her existirte, so existirten von Ewigkeit her auch Menschen und Thiere, und ihre Erzeugung wäre eine beständig fortgehende. Denn wenn die natürlichen Bedingungen der animalischen und menschlichen Existenz, Sonne, Planeten, Erdkreis, Licht und Wärme u. s. w. von jeher da waren, so musste auch das um deswillen sie nur da sein konnten, existiren, nämlich die Thier- und Menschengattung. Oder aber diese existirte nicht nothwendig sondern zufällig (contingenter); dann aber würde ihre Existenz nur auf einen freien intelligenten Urheber zurückgeführt werden können. Von Ewigkeit aber können Menschen und Thiere auch nicht existirt haben, denn man erhielte so einen endlosen Progress: jeder Mensch, jedes Thier hätte eine endlose Reihe von Vorgängern, da der Mensch nur durch den Menschen, das Thier nur durch das Thier erzeugt wird. Bei dieser Gelegenheit erklärt sich auch Crell gegen Caesalpin's [12]) Generatio aequivoca, sofern dieselbe auf das Menschengeschlecht angewandt werden solle. Gegen die ewige Existenz des Menschengeschlechts spricht sodann auch das, dass wir von den früheren Menschen gar keine Kunde haben. Kurz das Thier- und Menschengeschlecht kann nicht von Ewigkeit her sein, und da es nicht durch Generatio aequivoca entstanden sein kann, so existirt es contingenter, und da man nicht annehmen kann, dass es casu, durch Zufall entsanden ist, so muss man einen freien intelligenten Urheber annehmen. Dass er frei sein müsse, d. h. nach seiner Ansicht, dass er die Schöpfung nach seinem Belieben eingerichtet habe, schliesst Crell daraus, dass sonst kein Grund angegeben werden könne, weshalb z. B. die Bewegung des Himmels von Osten nach Westen gehe, die der Planeten von Westen nach Osten, weshalb nicht alle Himmelskörper gleich weit vom Weltmittelpunct

[12]) Andr. Caesalpinus, Professor zu Pisa, dann Arzt zu Rom. Quaest. Peripat. Lib. V, Q. I.

abstehen, oder gleich leuchtend, gleich edel sind u. s. w. — Schliesslich widerlegt Crell noch einige Einwürfe gegen die Ansicht, welche der Welt einen Anfang vindicirt. So könnte dagegen eingewendet werden und ist mannichfach dagegen eingewendet worden, wenn die Welt nicht von Ewigkeit existirte, so hätte eine Ursache sein müssen, welche Gott dazu bewog, während sie ihn vorher nicht dazu bewog. Ausser Gott konnte sie nicht liegen, denn ausser ihm existirte noch nichts; in Gott aber auch nicht, denn er ist immer derselbe: dieselben Ursachen aber müssen auch immer dieselben Wirkungen haben. — Crell widerlegt diesen Einwurf aüs dem Begriff der göttlichen Willensfreiheit, welche ihm mit der Willkühr, mit dem arbitrium zusammenfällt [13]). Wie der Mensch unter denselben Impulsen so oder anders handeln kann, so auch Gott. Sofern er Willensfreiheit besitzt, so konnte er bei derselben Ursache einmal die Welt nicht schaffen, dann aber sie schaffen. Ein anderer Einwurf ist, dass bei einem bestimmten Weltanfang eine Zeit vor dem Anfang der Welt statuirt werde. Dies gehe aber nicht an, da die Zeit nicht ohne Bewegung sei, diese aber vor dem Anfang der Welt nicht existire. — Dies stellt indess Crell in Abrede. Nur so viel ist zuzugeben, dass die Zeit ohne Bewegung nicht wahrgenommen werden kann, die Zeit an sich kann sehr wohl ohne Bewegung sein, denn sie ist nichts Anderes als die Dauer (duratio); die Dauer aber kann auch ohne Bewegung sein, da es auch eine Dauer der Ruhe giebt [14]).

Die *zweite* Hauptclasse von Beweisen für das Dasein Gottes wird speciell vom Menschen entlehnt (ex rebus homini propriis). Zunächst kommt hier in Betracht das bekannte und beliebte Argument ex consensu gentium. Hatte F. Socinus

[13]) Cap. 4. p. 41: „Quam ergo Deus arbitrio sit praeditus, potuit eadem caussa posita, quae eum ad creandum mundum impelleret, eum nunc non creare, nunc creare."

[14]) Für diese ganze Entwicklung zu vergl. De Deo et ejus attributis cap. 3. 4.

gerade daraus gegen ein natürliches Gottesbewusstsein im Menschen geschlossen, dass es Völker gebe, bei denen sich nicht die leiseste Spur eines Gottesbewusstseins finde [15]), so giebt Crell ohne indess den F. Socinus zu nennen, jene Thatsache zu, beruhigt sich indess damit, dass es doch viel mehr Völker gebe, bei denen man das Gottesbewusstsein finde, wenn gleich sie Barbaren und aller Civilisation gänzlich baar seien. Hatte ferner F. Socinus für seine Ansicht die Thatsache angeführt, dass die ausgezeichnetsten Philosophen aus sich nicht zu einer göttlichen Vorsehung gelangt seien [16]), so giebt Crell dies gleichfalls zu, meint indess, dass sie als Einzelne gegen die Uebereinstimmung ganzer Völker nicht in Betracht kommen. Zudem sei auf das Urtheil der Philosophie wenig zu geben. Es gebe fast keine Absurdität, die nicht von einem Philosophen schon behauptet wäre, und das Urtheil des gemeinen Volks sei oft weit richtiger, als das der Philosophen. — Freilich war aber doch immer, sobald einmal zugestanden war, dass ganze Völker und sonst ausgezeichnete einzelne Männer des Gottesbewusstseins entbehrten, eine höchst bedenkliche Bresche in dem Argument ex consensu entstanden. — An das Argument ex consensu reihe sich der Beweis aus der Macht des Gewissens. Das Gefühl der Sicherheit und Ruhe, welches die Folge eines guten, das der Furcht und Angst, welches die Folge eines bösen Gewissens ist, lässt sich nur erklären, wenn man es zurückführt auf einen höchsten verborgenen Lenker und Richter der Menschen, welcher Allen Belohnungen und Strafen austheilt. Denn von sich selbst hat es der Mensch nicht, da er oft ganz entgegengesetzt gesinnt ist. — Ein weiteres Argument ist, dass das staatliche Gemeinwesen nicht ohne Religion bestehen könne. Ist dies aber der Fall, — wofür von Crell manche ältere und neuere Autoritäten angeführt werden — so folgt daraus, da der Mensch wesentlich seine Bestimmung nur in einem staat-

[15]) Praelect. Theol. cap. 2. B. F. P. I, p. 538.
[16]) a. a. O.

lichen Gemeinwesen erreichen kann, dass die Religion eine Wahrheit ist, dass es mithin eine wahre Religion geben muss, und mithin auch einen wahren Gott [17]). — Ueberhaupt endlich ist es nicht glaublich, dass das menschliche Geschlecht so vielen Irrthümern und Lastern unterworfen und nach zahllosen Zielpuncten auseinandergehend, ohne einen irrthumsunfähigen Lenker gelassen sei, ein bejammernswerther Haufen inmitten der Fluthen ohne Steuermann dem Spiel der Wogen preisgegeben. Wenn Gott nicht wäre, so würde Alles in den Atheismus ausmünden; das Ende von Allem wäre, dass die furchtbarsten Verbrechen allenthalben ungestraft ausgeübt würden, dass die Ordnung der Natur in Verwirrung geriethe und jedwedes Gute in das Schlechte und Abscheuliche verkehrt würde [18]).

Die *dritte* Hauptclasse von Beweisen für das Dasein Gottes endlich ist entnommen von den Dingen, welche ausser der Natur sind oder geschehen. Hieher gehört nach Crell der Beweis für das Dasein Gottes aus dem Dasein der Engel der guten sowohl als der bösen. Dass es wenn es dergleichen giebt, einen höchsten Herrn und Meister derselben haben müsse, konnte weniger schwierig zu beweisen scheinen. Aber woher die Ueberzeugung gewinnen, dass es wirkich dergleichen Wesen gebe, sobald man wie Crell hier thut von der heil. Schrift abstrahirt? Jedenfalls war es ein höchst beschwerlicher Umweg, indem es scheint, als müsse sich das Dasein Gottes weit einfacher und leichter beweisen lassen, als das Dasein der Engel. Zum Beweis derselben wird denn der Dämon des Socrates und die heidnischen Orakel herbeige-

[17]) Crell bei Völkel L. I, p. 53: „Etenim si tantum in religione situm est, ut ea salus universa nitatur reipublicae, ea stante stet, ruente ruat: qui fieri potest, ut non aliqua sit vera religio, ac porro Deus verus, qui ea religione colatur? Etenim quum natura homines ad societatem remque publicam constituendam facti sint, necesse etiam est eosdem a natura factos esse ad id, sine quo societas ac respublica constare non potest."

[18]) a. a. O. p. 56. — Vergl. übrigens das ganze cap. 5.

zogen, welche ganz in der Weise wie es in der ältesten christlichen Zeit geschah, auf dämonische Einwirkungen zurückgeführt werden [19]). Endlich beruft sich Crell auf Ereignisse die zu seiner Zeit und an bekannten Orten vorgekommen sein sollen, und aus denen das Dasein von Dämonen sich ergeben solle. — Die anderen Argumente ex iis, quae praeter naturam sunt, laufen darauf hinaus die Nothwendigkeit einer göttlichen Vorsehung und Weltregierung daraus zu erweisen, dass grosse und bedeutende Ereignisse durch gewisse Vorzeichen im Voraus verkündet zu werden pflegten, wofür ein Macchiavell als Zeuge aufgerufen wird. Endlich beruft sich Crell auf die besonderen und eigenthümlichen Fügungen des Schicksals in der Geschichte, die man auf ein blindes Fatum nicht zurückführen könne. — Insbesondere aus dieser Classe von Beweisen sieht man recht klar, wie wenig noch das rationale Princip dazu gelangt war, den Socinianismus allseitig zu durchdringen; so sehr er sich auch bemühte, die transcendenten Regionen zu vermeiden, so wird er doch immer durch die Zwiespaltigkeit seines eigenen Princips in sie herüber getrieben.

Wenn nun so auf verschiedenem Wege der Beweis für das Dasein Gottes geführt ist, so ist schliesslich noch ein Einwurf zu widerlegen, welcher nicht ein einzelnes Argument für das Dasein Gottes, sondern dieses überhaupt trifft. „Ist nämlich ein höchster Lenker des menschlichen Geschlechts, und zwar wie statuirt wird, allmächtig, allweise, absolut gut: wie kommt es, dass er sich niemals den Sterblichen zu

[19]) a. a. O. p. 59: „Fieri autem nulla ratione potest, ut humanis illa omnia artibus perficerentur; quum tot tam astuti ex omnibus locis ac regionibus ad oracula illa consulenda confluerent homines: qui non potuissent non facillime fraudem humanam in tanta rerum ac negotiorum a consultoribus propositorum varietate deprehendere. — Necesse inquam omnino fuit, ut multa oraculorum ope patefierent, ad quae nullius hominis acumen posset pertingere. Dignus autem fuit orbis impius, et in Deum auctorem suum et patrem benignissimum ingratus, ut daemonum fraudibus ac insidiis permitteretur.“

erblicken giebt, oder wenigstens seine Existenz so evident manifestirt, dass ein Zweifel daran nicht statt finden kann? Wie kommt es, dass er alle die Verbrechen, welche auf der Erde geschehen, ungestraft lässt, und zwar häufig wie es scheint ungestraft? Warum trifft er nicht sogleich mit seinem Blitz die Gottlosen und schleudert sie in den Tartarus? Warum lässt er oft die Guten von den Bösen, die Besten von den Schlechtesten unterdrückt werden? Warum lässt er diese im Ueberfluss von Macht, Reichthum und Vergnügen schwelgen, während jene mit Drangsal, Noth und Schmerz zu ringen haben und kaum das Leben fristen [20])? — Crell giebt hier eine ähnliche Antwort, als F. Socinus auf die Frage, inwiefern es für die Autorität der heil. Schrif einen zwingenden Beweis gebe. Wer jene Einwürfe mache, der habe das Wesen der Religion, d. h. der Frömmigkeit und Tugend nicht gefasst; er habe das Wesen des Glaubens nicht begriffen, auf dem die Religion sich gründe. Der Glaube manifestire sich in seiner wesentlichen Bedeutung nur da, wo zwar genügende, aber doch keine absolut zwingende Gründe zum Glauben vorhanden seien. Denn nur da sei wahre Religion, wo sie frei aufgenommen, nicht wo sie erzwungen und wider Willen gewissermassen extorquirt werde. Sie müsse sich daher zwar auf einen sichern Grund stützen, aber nicht auf einen solchen, der auch einen schlechten und lasterhaften Menschen zwinge [21]). Deshalb gebe sich Gott weder den

[20]) a. a. O. p. 66.

[21]) a. a. O. p. 67: „Sed quisquis tandem illa objecerit, is nondum satis religionis, hoc est pietatis ac virtutis ingenium novit, non satis novit ingenium fidei, qua religio nititur. Hujus enim vis ibi demum revera cernitur, ubi caussae quidem sunt credendi sufficientes, non tamen ejusmodi, quin dubitare, si pertinaciam aut improbitatem veritati opponere velis, possis. Nam ea demum vera religio est, quae libere suscipitur, non quae cogitur et ab invito quodammodo extorquetur. Ratione certa niti debet ideo, ut simul et prudens sit et stabilis, sed tamen non ea, quae etiam improbum atque a virtute aversum cogat."

Menschen zu schauen, noch offenbare er sich dem ganzen menschlichen Geschlecht so evident, dass auch der Schlechteste nicht mehr zweifeln könne, noch auch verhänge er über die Gottlosigkeit beständig sogleich die rächende Strafe, so wenig als er der Tugsnd immer eine in die Augen fallende Belohnung zu Theil werden lasse. Denn auch dies würde ein so handgreifliches Argument der Gottheit sein, dass es jedem Zweifel unmöglich machte. So würde den Lastern kein Raum verstattet, die Materie der Tugend aber, welche sich gerade in der Bedrängniss am glänzendsten zeige, zugleich vernichtet.

Die den Beweisen für das Dasein Gottes einwohnende Ueberzeugungskraft ist mithin keine absolute, sie richtet sich nach dem sittlichen Standpunct des Subjects, dem sie vorgetragen werden: während sie für den sittlich guten Menschen zwingend sind, so verlieren sie für den Schlechten ihre Beweiskraft, und wie das Interesse am Dasein Gottes im Socinianismus einen practischen Ausgangspunct hat, weil nach seiner Ansicht nur bei dem Glauben daran ein wahrhaft sittliches Leben geführt werden kann, so führt auch dieser Glaube in letzter und höchster Instanz auf die Sittlichkeit als seinen tiefsten Grund zurück [22]).

### 2) *Eigenschaften Gottes.*

Steht es nun einmal fest, *dass* Gott ist, so fragt sich ferner, *was* er ist, und hierauf giebt Antwort die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, oder den besonderen Bestimmungen in denen sich der Inhalt des Gottesbegriffs auseinanderlegt [23]). Ueber das Verhältniss der göttlichen Eigenschaften zum göttlichen Wesen und unter einander macht sich der Socinianismus wenig Unruhe, wie ihn überhaupt

[22]) Es ist hier zu vergleichen, was oben bei der ähnlichen Ausführung des F. Socinus über das Verhältniss des Theoretischen und Practischen im Socinianismus ausführlicher bemerkt ist.

[23]) Crell de Deo et ejus attributis cap. 16 bei Völkel p. 109, vergl. Summa univers. Theol. p. 25.

dergleichen transcendente Fragen weniger berührten. Er lässt sich an der allgemeinen Anerkennung genügen, einmal dass die wesentlichen Eigenschaften Gottes in Wirklichkeit — objectiv — niemals von einander getrennt werden können, und sodann dass eine verschiedene Auffassung und Definition derselben doch für das Subject eine unvermeidliche Nothwendigkeit sei [24]). In den Vordergrund treten natürlich diejenigen göttlichen Eigenschaften, deren Kenntniss zur Seligkeit unbedingt nothwendig ist, die Ewigkeit, die absolute Gerechtigkeit, die Allweisheit, die Allmacht, auf deren Darstellung wir sodann noch einen kurzen Ueberblick über die socinianische Auffassung der übrigen göttlichen Eigenschaften folgen lassen werden.

### A. Ewigkeit.

Die Ewigkeit Gottes ist dem Socinianismus nichts als die anfangs- und endlose Dauer. Gott ist ewig, weil er immer war und immer sein wird, und mithin ohne Anfang und Ende ist. Es ist dies die vollständige Ewigkeit; die Ewigkeit a parte post, d. h. die endlose Dauer von einem gewissen Anfangspuncte an besitzen auch Engel und fromme Menschen durch das göttliche Wohlwollen; aber die Ewigkeit a parte ante, d. h. die anfangslose Dauer haben sie nicht mit Gott gemein. Denn darin sind sie eben Kreaturen, dass sie einen Anfang haben [25]).

[24]) a. a. O. p. 110: „Satis hic nobis erit illud tenere quod omnes fatentur, ea quae naturaliter Deo insunt, numquam a se invicem reipsa sejungi posse: interim tamen necesse esse, ut et ista et caetera omnia aliter atque aliter animo concipiamus ac porro etiam describamus, et uno cognitio atque explicato non protinus cognita atque explicata esse caetera."

[25]) Cat. Rac. Q. 60: „Quid est nosse, quod Deus sit aeternus? — Id quod principio et fine careat." — Vergl. F. Socinus Praell. Theoll. cap. 8. B. F. P. I, p. 545. — Ostorodt, Unterrichtung p. 26. — Crell a. a. O. cap. 18. p. 120: „Est enim Deus aeternus, quia et semper fuit, et semper erit, et sic non minus

Die Ewigkeit Gottes in diesem Sinne stützt sich theils auf Vernunftgründe, theils auf Schriftstellen. — Was die ersteren anbetrifft, so liegt die Anfangslosigkeit Gottes schon darin, dass er die erste und höchste Ursache aller Dinge ist. Denn hätte er einmal nicht existirt, so müsste er von einer Ursache hervorgebracht sein, wäre mithin nicht die erste und höchste. Wenn Gott aber anfangslos ist, so muss er auch endlos sein. Denn wenn auch was einmal nicht war, später einmal nicht sein kann, so kann doch, was niemals nicht war, auch für die Zukunft niemals nicht sein [26]). — Was den Beweis aus Schriftstellen anbetrifft, so werden hier meist die gewöhnlichen Stellen angeführt. Direct wird die Ewigkeit von Gott ausgesagt in Stellen, wie Gen. 21, 33. Jes. 40, 28. Röm. 16, 26. — Sodann gehören dahin die bekannten Stellen, wo Gott das Erste und Letzte, das A und das O genannt wird; auf die Seite der Endlosigkeit beziehen sich die Stellen, wo gesagt wird, dass er in alle Ewigkeit lebe, dass Himmel und Erde vergehen, Gott aber bleibe und seine Jahre kein Ende nehmen werden; oder dass Gott in Ewigkeit bleiben und regieren werde, oder wo er unvergänglich und allein unsterblich genannt wird. Eine Consequenz davon ist es, wenn es Ps. 90 heist, dass Tausend Jahre vor Gott seien wie ein Tag. Das Moment der Anfangslosigkeit im Besondern erhellt aus Stellen, worin es liegt, dass Gott vor der Schöpfung existirt habe, wie Ps. 90, 2. Prov. 8, 22, oder wenn Christus sagt,

initio caruit, quam fine cariturus est. Duratio quae fine caret, quam aeternitatem a parte post vocant, et angelis et piis omnibus cum Deo ex ipsius benignitate communis erit; sed aeternitas a parte ante, seu duratio initio carens illis est nequaquam cum Deo communis. Creaturae enim non essent, si initio carerent.“ — Etwas anders lautet die Definition der Ewigkeit in der Summa univers. Theol. p. 25: „Quoniam Deus ita existit ut non possit non existere, dicitur aeternus.“ Doch werden auch hier bei der nähern Begriffsbestimmung des Wie der Ewigkeit als die beiden ersten Momente die Anfangs- und Endlosigkeit hervorgehoben.

[26]) Crell a. a. O.

er habe ehe die Welt war Herrlichkeit beim Vater gehabt, oder er sei vom Vater geliebt vor Grundlegung der Welt, oder wenn Paulus sage, wir seien vor Grundlegung der Welt von Gott in Christo auserwählt Eph. 1, 4 u. A. m. Liegt zwar hierin eigentlich nur die Existenz Gottes vor der Weltschöpfung, so werden wir hiedurch doch durch Schlussfolgerung zur Annahme einer anfangslosen Ewigkeit hingetrieben. Denn wenn man nichts statuirt, was von Ewigkeit her existirt, so kann auch nie etwas existiren. Da nun aber etwas existirt, so muss davon etwas die Ursache sein, und wenn diese nicht selbst von Ewigkeit her existirt, so müssen wir doch wieder eine Ursache von ihr annehmen und sofort, bis wir zu einer von Ewigkeit her existirenden Ursache gelangen.

Mit diesem Begriff der Ewigkeit als Sempiternität oder endloser Dauer musste sich der Socinianismus in Widerspruch befinden mit dem besonders seit Augustinus herkömmlichen, durch Thomas von Aquino weiter ausgebildeten und von den orthodoxen Kirchenlehrern jener Zeit recipirten Begriff der Ewigkeit Gottes, wonach dieselbe nicht als ein endloses Nacheinander unendlich vieler Zeitmomente zu denken ist, sondern als ewige Gegenwart, in welcher nichts vergangen nichts zukünftig ist, sondern Alles gleich sehr gegenwärtig. Während man gerade darin den Unterschied der Ewigkeit von der Zeit setzte, dass jene auf einmal ganz sei, diese aber nicht, so weiss der Socinianismns die Ewigkeit nur als ewige Zeit, d. h. als anfangs- und endlose Dauer zu fassen. Denn auch vor der Weltschöpfung war die Zeit: durch die Weltschöpfung ward nur ein Maass für die Zeit gegeben. Daher denn auch für Gott die Kategorien der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ihre Gültigkeit haben, indem etwas für Gott vergangen, anderes gegenwärtig, anderes zukünftig ist [27]). Gegen

[27]) Praell. Theoll. cap. 8. B. F. P. I, p. 545: „Tempus aeternum est, quidquid Theologi nostri contra disputent, semperquae et fuit et futurum est, ut et praeteritum aliquid et praesens et futurum sit. Nec vero in mundi creatione, ut ipsi arbitrantur, tempus pri-

jene herkömmliche Definition der Ewigkeit beruft man sich theils auf Schriftstellen — z. B. wo Gott bezeichnet wird, als der, der da war und sein oder kommen wird u. A. m. — theils auf Vernunftgründe. Stützt man sich von der entgegengesetzten Seite hauptsächlich auf die Definition des Boëthius, die Ewigkeit sei der durchaus simultane und vollkommene Besitz eines unbegrenzten Lebens, wie kann der Besitz eines unbegrenzten Lebens simultan, d. h. im Augenblicke ganz sein? Denn unbegrenzt ist nur das Leben, was immer währt. Eine immerwährende Dauer, aber wie kann sie in einem Augenblick bestehen? — Sodann wie kann das Untheilbare in einen Punct, in einen Augenblick zusammengedrängte Zeiträume umfassen, welche ins Unendliche theilbar sind. Denn die Ewigkeit Gottes umfasst alle Zeiten, sowohl die vergangenen als die zukünftigen. Wie kann ein Punct diesen ganzen Weltlauf umfassen. — Weiter, wenn die Ewigkeit Gottes in jedem Augenblick ganz existirt, so ist Alles was ist auf diese Weise ewig. Denn alle Momente der Ewigkeit müssen zugleich mit dem Ganzen existiren. So aber verschwinden alle zeitlichen Unterschiede: Alles existirt zu gleicher Zeit, der Anfang der Welt fällt mit seinem Ende zusammen, der Tod Christi mit seiner Auferstehung, seine Himmelfahrt mit seiner Sendung vom Himmel; Gott zürnt uns, während er uns eben am gnädigsten ist; er ist uns am gnädigsten, während er uns am ärgsten zürnt. Denn wenn Gottes Ewigkeit keine Theile hat, nichts in ihr früher, nichts später ist, so muss da Alles in ihr geschieht, auch Alles im selben Augenblick geschehen, und was Gott einmal thut, das thut er ewig [28]). Die Ewigkeit Gottes ist mithin nicht anders

mum exstitit, sed tantum modo temporis mensura quaedam. Neque enim dies et noctes ipseque universus coelorum et solis reliquorumque astrorum cursus ipsum tempus sunt ipsumve efficiunt, sed illud metiuntur tantum atque distinguunt (vergl. Crell oben p. 421). Quamobrem ipsius quoque Dei respectu aliquid praeteritum, aliquid vero praesens, aliquid etiam futurum est."

[28]) Crell a. a. O. p. 127 ff.

denkbar, als dass auch für ihn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auseinander treten. Das practische Interesse des Socinianismus, gerade an dieser Auffassung der Ewigkeit mit solcher Hartnäckigkeit festzuhalten, lag abgesehn von seiner Abneigung gegen alle der höhern Speculation und Mystik angehörigen Begriffe, besonders in seinem Gegensatz gegen die kirchlich-orthodoxe Lehre von dem göttlichen Vorauswissen des Zukünftigen, sofern dies nicht ein von ihm Gewirktes ist, wie die freien Handlungen der Geschöpfe.

Fragt man nun schliesslich, inwiefern die Kenntniss der Ewigkeit Gottes zur Seligkeit nothwendig ist, so ist die Antwort, dass wir nur unter dieser Bedingung das ewige Leben von ihm zu erlangen hoffen können [29]). Denn das ist ja das eigentliche Endziel des Menschen. Unser Glaube und unsere Hoffnung aber würden zusammenstürzen, wenn das Fundament der Ewigkeit Gottes fehlte. Denn wie könnte man auf den bis zum letzten Athemzuge sein Vertrauen setzen, von dem es nicht sicher wäre, ob er morgen oder übermorgen noch existirte [30])? — So ist also die Hoffnung auf die eigene endlose Fortdauer bedingt durch den Glauben an Gottes Ewigkeit.

### B. Allmacht.

Die Allmacht Gottes ist nach der Begriffsbestimmung des Socinianismus das Vermögen, wonach er Alles was er will, thun kann [31]). Das „was er will" (quae *velit*) wird näher dahin bestimmt, was er wollen kann. Denn die Macht Gottes erstreckt sich auf alles Mögliche, was nicht gerade einen Widerspruch involvirt [32]).

[29]) Cat. Rac. Q. 67: „Nisi Deum aeternum crederemus, qui speraremus ab eo vitam aeternam? quo nos haec via ducit." — Vergl. Ed. 1684. p. 27.

[30]) Crell a. a. O. p. 130.

[31]) Cat. Rac. Q. 63: „Quid est nosse quod Deus sit summe potens? — Quod omnia, quae velit, facere possit." Vergl. Breviss. Inst. B. F. P. I, p. 652.

[32]) Die Ausgabe von 1684. p. 26 setzt hinzu: „Quid ergo?

Ausführlicher hat sich besonders Crell im 22sten Capitel seines Werks über Gott und seine Eigenschaften auch über die göttliche Allmacht ausgesprochen [33]). Als Beweise für die Allmacht Gottes gelten besonders die Weltschöpfung und die Wunder, vornehmlich die Todtenerweckungen. Sodann die zahlreichen Schriftstellen, unter ihnen Matth. 19, 26. Luc. 1, 37. Eph. 3, 20. Die Stelle Marc. 14, 36, wo Christus sagt: „Alles ist Dir möglich! Lass diesen Kelch vor mir vorübergehen; doch nicht was ich will, sondern was Du" ist wenn man damit die Parallelstelle Matth. 26, 39, („Mein Vater, *wenn* es möglich ist u. s. w.) damit verbindet, dahin aufzulösen: „Vater, alle Dinge sind deiner Macht und deinem Belieben unterworfen, so dass du hinsichtlich ihrer beschliessen kannst, was dir gefällt. Wenn es nun deinen Beschlüssen und Rathschlägen nicht gerade zuwider läuft, diesen Kelch von mir zu nehmen, so lass ihn vorübergehen, ich bitte dich. Wo nicht, so geschehe, was du beschlossen hast, nicht, was ich will [34])."

Nach der Betrachtung und Prüfung der betreffenden Schriftstellen geht dann Crell noch näher auf die dialectische Bestimmung der Allmacht ein. Was zunächst das Object der göttlichen Macht betrifft, d. h. was Gott vermöge seiner Allmacht thun kann, so ist dies eben *Alles*; doch wird es näher dahin bestimmt als Alles, was sich selbst nicht aufhebt, weil es einen Widerspruch involvirt, sei es einen indirecten oder einen directen. Dahin gehört z. B. dass Gott essen, trinken, schlafen, sterben, lügen, Geschehenes ungeschehen machen könne, dieser alte lapis lydius der göttlichen Allmacht. Bei

num Deus ea tantum facere potest, quae vult? — Non dico quae vult, sed quae velit, hoc est, quae etiam velle possit. Potentia enim Dei ad omnia extenditur, quaecunque aliquid sint, seu contradictionem ut loquuntur non implicant." — Vergl. Ostorodt p. 27. Aehnlich die Summa univers. Theol. p. 30. —

[33]) Er unterscheidet sie als potentia (= δυναμις) von der potestas (= ἐξουσια).

[34]) Crell a. a. O. p. 149.

der nähern Bestimmung des Alles, welches Object der göttlichen Macht ist, giebt es einen doppelten Irrthum, einmal dass es zu weit, und sodann, dass es zu eng gefasst wird. Das Erstere geschieht, wenn das Alles auch auf dasjenige ausgedehnt wird, was einen Widerspruch involvirt. Wäre dies richtig, könnte Gott also etwa das Geschehene ungeschehen machen, so würde alle Gewissheit aufhören: Gott könnte machen, dass was er selbst oder Christus oder seine Knechte jemals gesagt oder gethan haben, von ihm oder von ihnen nicht gesagt wäre. Man könnte daher gar nicht mit Gewissheit sagen, dass Gott Himmel und Erde geschaffen habe, dass Christus in die Welt gekommen, dass er das Evangelium verkündigt habe u. s. w. Ja es wird überhaupt zweifelhaft, ob wir wiklich sind und leben. Nichts ist so absurd, dass es nicht von diesem Standpunct aus behauptet werden könnte. Alles feste Vertrauen auf Gott und die Unwandelbarkeit seiner Rathschlüsse hört auf. Auch kann man nicht sagen, dass Gott obwohl er dergleichen gekonnt habe, es doch nicht habe thun wollen; denn man verliert allen Grund und Boden, wenn man behauptet, dass Gott zugleich Widersprechendes thun könne. Man hat daher unbedingt daran festzuhalten, dass von dem Alles, auf welches sich die göttliche Allmacht erstreckt, das Widersprechende ausgeschlossen ist [35]). — Aber was ist denn nun in sich widersprechend und wer bestimmt das? — Doch nach dem Socinianismus Niemand, als die Vernunft des Subjects. Allein wo ist hier die Grenze? — Der Socinianismus würde hier zwar mit seinem Unterschiede des supra und contra rationem gekommen sein; allein es ist schon früher darauf aufmerksam gemacht, wie leicht bei der Anwendung das Eine in das

[35]) Man vergl. auch Wollzogen, Comment. Luc. I, 37, B. F. P. VI. p. 533 f., wo man auch nachlesen möge wie sich der Socinianismus des Andringens der Orthodoxie erwehrte, welche der Ansicht war, wenn eine Geburt aus der Jungfrau für Gott nichts Unmögliches sei, so sei auch ein Bestehen dreier Personen in der einen göttlichen Substanz nichts Unmögliches.

Andere übergeht, und wenn der Socinianismus das Wunder der Transsubstantiation oder des Gottmenschen als einen Widerspruch involvirend bezeichnet, wie leicht konnte nicht bei einer fortgeschrittenen Entwicklung das Wunder überhaupt aus diesem Gesichtspunct betrachtet werden. — Die zweite Einseitigkeit, dass das Alles welches Object der göttlichen Macht ist, zu eng gefasst wird, besteht darin, wenn man behauptet, Gott könne nicht mehr, als er wirklich thun wolle. Verhielte es sich so, so wäre unsere Bitte um Abwendung der göttlichen Strafen gänzlich überflüssig. Denn entweder kann Gott sie verhängen, oder nicht. Kann er es nicht, was fürchten wir sie oder bitten um ihre Abwendung? Kann er es aber, so wird er es auch beständig wollen: wenn man nicht sagen will, er könne heute etwas, morgen aber nicht. Als Grund für jene Beschränkung der göttlichen Macht kann nun nicht angeführt werden, dass Wille und Macht in Gott dasselbe seien; worauf sich daher der Wille Gottes nicht erstrecke, darauf erstrecke sich auch die Macht nicht. Selbst zugegeben, dass Wille und Macht in Gott vollkommen identisch seien, was übrigens in dieser Weise gar nicht der Fall ist, dass sie nicht von einander zu unterscheiden wären, so ist doch jene Behauptung unhaltbar, denn man vergleicht da den actus des Willens mit der Potenz der Macht; soll aber die Relation, welche man zwischen beiden aufstellt richtig sein, so kann man nur entweder den actus des Willens gleichsetzen dem actus der Macht; dann würde es richtig sein, dass die thatsächliche Ausübung des Willens und die thatsächliche Ausübung der Macht sich decken müssten; oder aber man müsste gleichsetzen die Potenz des Willens und die Potenz der Macht, und diese würden sich dann gleichfalls wieder decken müssen. — Dabei wird denn vorausgesetzt, dass die Potenz des Willens in Gott einen weit grösseren Umfang hat, als der actus, oder dass er vielmehr wollen kann, als er will. Es ist dies vollkommen gemäss der socinianischen Auffassung der göttlichen Freiheit als Willkühr. Allein auch so passt jene Distinction zwischen Potenz und Actus nicht, denn sie

ist unanwendbar auf den Begriff der Macht: diese soll ja eben nur Potenz sein, und man müsste also in der Potenz selbst wieder einen Unterschied von Potenz und Actus statuiren, man müsste von dem Können noch ein können Können unterscheiden, womit wir uns denn auf dem Wege zu einem Progress ins Endlose befinden. — Ein anderer Grund für jene Limitation der göttlichen Allmacht pflege zu sein, dass Gott gegen die Beschlüsse seines Willens nichts thun könne. Dies ist nur insofern richtig, als Gott nachdem einmal sein Beschluss gefasst ist, denselben nicht wieder umstossen kann. Das nicht Können ist hier ein hypothetisches, per accidens. An sich aber, abgesehn von dem Beschluss hat Gott sehr wohl die Macht anders zu handeln, als er handelt. So kann Gott allerdings die an Christus Glaubenden nicht verderben, aber nicht, weil er die Macht nicht hätte es zu thun, sondern nur wegen seines einmal gefassten Rathschlusses. Es bleibt also dabei, dass Gott mehr thun kann, als er wirklich will und thut.

Ist nun so das Object der göttlichen Macht näher bestimmt, so ist nun noch das Verhältniss der göttlichen Macht zu demselben näher ins Auge zu fassen [36]). Zunächst ist die göttliche Macht nicht eine natürliche, wie die der Naturkräfte, welche mit Nothwendigkeit wirkte, sondern eine freiwillige, wie das Vermögen des Menschen, von dem er Gebrauch machen kann oder nicht, nach seinem Belieben. Wenn aber der Mensch an gewisse Mittel gebunden ist, wenn er gewisse Wirkungen hervorbringen will, so ist dies bei Gott nicht der Fall, eben so wenig als er einer passenden Materie bedarf, da er auch die scheinbar unpassendste passend zu machen vermag. (Beispiel, dass Gott auch aus Steinen dem Abraham Nachkommen erwecken könne). — Wo bei so bewandten Umständen die Grenze des contradictorium ist, welches Gott nicht können soll, dürfte freilich schwer zu bestimmen sein.

[36]) Crell a. a. O. p. 155 ff.

Die von Gott ausgehende Kraft Gottes, durch welche er die Dinge bewegt, afficirt und verändert, besonders in ihrer Richtung auf den Menschen ist der *Geist Gottes*. Der Geist, welcher gute und den Menschen heilsame Wirkungen hervorbringt, werde der gute Geist Gottes, auch Geist Gottes schlechthin genannt; ihm entgegengesetzt der böse Geist Gottes, wo die Wirkungen auf die Menschen übel sind, indem sie gestraft werden, (Beispiel des Saul). Nach der Art und Weise der Wirkungen hat dieser Geist dann verschiedene Namen, Geist der Weisheit, Einsicht, Furcht Gottes, Liebe u. s. w. Ist die Wirkung die Heiligung des Menschen, so ist es der heil. Geist. Der Geist ist also hienach ein Verhältniss der göttlichen Macht zu den erscheinenden Wirkungen. Metonymisch und durch Personification wird sodann der Geist für diejenigen Personen gesetzt, von denen er ausgeht, und die durch ihn wirken, also für Gott, Christum und die von ihm beseelten Menschen. Die Erwähnung des Geistes ist hier bei dem Verhältniss der göttlichen Macht zu ihren Wirkungen nur eine vorläufige, da er später noch zum Gegenstand einer eingehenderen Untersuchung gemacht werden muss.

Was nun die practische Nothwendigkeit des Glaubens an die göttliche Allmacht anbetrifft, so leuchtet dieselbe einmal daraus ein, dass wir nur so die vorzüglichen Thaten Gottes, wie sie uns in der heil. Schrift berichtet werden glauben können; so Weltschöpfung, Erhaltung und Vorsehung, Wunder, Christi und unsere eigene Auferstehung u. s. w. Sodann wie könnten wir von Gott das ewige Leben hoffen, wenn wir nicht die Ueberzeugung hätten, dass seine Macht unbegrenzt wäre [37])? Endlich „wer wollte sich in so grosse Gefahr geben, welche alle Augenblicke zu erwarten haben die so Gott gehorsam sein wollen, wenn man es nicht dafür hielte, dass Alles in Gottes Händen stehe, und uns ohne seinen Willen nichts widerfahren kann, ja dass Nichts so stark oder mächtig ist, dadurch er möchte verhindert und auf-

[37]) Crell a. a. O. p. 159. — Cat. Rac. Q. 70.

gehalten werden, damit er uns das, was er uns zugesagt hat, nicht geben könnte“ [38])? Es zeigt sich hier einmal das practische Interesse, welches sich beim Socinianismus beständig geltend macht, sodann aber auch die Aeusserlichkeit seines ganzen religiös-sittlichen Standpuncts.

### C. Allweisheit.

Bezog sich die Ewigkeit auf das göttliche Wesen im Allgemeinen, die Allmacht auf das göttliche Wesen als Potenz, so bezeichnet die Allweisheit eine Bestimmtheit der göttlichen Intelligenz. Die absolute Weisheit Gottes nun besteht einmal darin, dass er nicht nur im Allgemeinen Alles, sondern auch das Einzelne, so verborgen es sein mag, aufs Genauste erkennt, und sodann dass er alle seine Rathschläge, Handlungen und Werke aufs Passendste anzulegen und zu Ende zu führen weiss [39]). Die Weisheit Gottes begreift somit nach der socinianischen Begriffsbestimmung ausser dem practischen Moment, auf welches sie gewöhnlich bezogen wird, auch noch das theoretische in sich, welches man gewöhnlich durch den Begriff der Allwissenheit auszudrücken pflegt; ja das Letztere ist im Socinianismus bei weitem das Vorherrschende [40]).

Was nun zunächst die *theoretische* Seite der Weisheit, entsprechend der Allwissenheit, anbetrifft, so ist diese für den Socinianismus von besonderer Wichtigkeit wegen der Collisionen, in welche dieser Begriff nach der gewöhnlichen Auffassung mit der menschlichen Freiheit zu gerathen pflegte, weshalb ihm denn auch eine sehr ausführliche und eingehende

[38]) Ostorodt, Unterrichtung, p. 27. — Vergl. Breviss. Inst. B. F. P. I, p. 652.

[39]) Nach der Definition des rakowschen Catechismus. Ausgabe von 1684, p. 26. Vergl. Crell cap. 24 a. a. O. p. 193. — In der ersten Ausgabe tritt das practische Moment nicht so deutlich hervor (Q. 62) und noch weniger in der Breviss. Inst.

[40]) Breviss. Inst. B. F. P. I, p. 651: »Quid sapientiae? (sc. nomine intelligis). — Rerum scientiam ac notitiam.“

Erörterung von den beiden Hauptvorkämpfern des Socinianismus zu Theil geworden ist [41]). Es kommt hier Alles auf die Frage an, wie das Object des göttlichen Wissens zu bestimmen sei. Zunächst ist hier die Antwort, dass dahin eben Alles gehört, und zwar alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige gehört. Dafür werden denn nun zunächst eine Reihe mehr oder weniger allgemein gebräuchlicher biblischer Stellen als Argumente angeführt, u. A. 1 Joh. 3, 20. Matth. 10, 29, 30; für das Wissen der Vergangenheit alle Stellen, wo von Gott ein sich Erinnern oder woran Gedenken ausgesagt wird, für das Wissen der Zukunft die Prophetie überhaupt und aus dem N. T. besonders die Apocalypse. Bei der näheren Bestimmung des Alles nun, welches Object des göttlichen Wissens ist, ist vor allen Dingen der Satz festzuhalten, dass wie nur das Gegenstand der göttlichen Macht ist, was überhaupt möglich ist, so auch sein Wissen sich nur auf dasjenige erstrecken kann, was überhaupt wissbar ist [42]). Wissbar aber ist, was überhaupt ein Sein hat, sei es als Vergangenes, Gegenwärtiges oder Zukünftiges. Ausgeschieden von dem göttlichen Wissen ist also alles nicht Seiende, zunächst also alles sich in sich Widersprechende, denn dies hat kein Sein. Alles Seiende aber weiss Gott je nach der Bestimmtheit seines Seins, das Vergangene als vergangen, das Gegenwärtige als gegenwärtig, das Zukünftige als zukünftig. Es hängt dies aufs Engste zusammen mit der Auffassung der göttlichen Ewigkeit, wonach dieselbe nur als endlose Zeit gefasst wird, so dass es also auch für Gott Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft giebt. Nähere Bestimmungen erfordert sodann insbesondere das Wissen des

[41]) F. Socinus und Joh. Crell, jener in den Praell. Theoll. cap. 8—11, dieser im 24sten cap. seines mehrfach angeführten Werks: De Deo et ejus attributis, bei Völkel p. 193—215, wo indess Vieles von F. Socinus entlehnt ist.

[42]) Praell. Theoll. B. F. P. I, p. 545: „Deus omnia scit quae sua natura scibilia sunt, quem ad modum omnia potest, quae sua natura possibilia sunt.“ Vergl. Crell a. a. O. p. 198.

Zukünftigen oder Möglichen. Das Zukünftige nämlich ist einmal ein Solches, was mit Nothwendigkeit eintreten wird (τὸ ἐσόμενον) oder aber was nicht mit Nothwendigkeit, sondern nur möglicherweise, unter gewissen Bedingungen (contingenter) eintritt (τὸ μέλλον). Hierhin gehört Alles, was auf der menschlichen Freiheit beruht. Da nun Gott Alles, wie es eben ist erkennt, so weiss er auch das nothwendig Zukünftige als solches, und andererseits auch das möglich Zukünftige als solches. Wäre es anders, so wüsste Gott die Dinge nicht, wie sie sind, es wäre mithin in dem göttlichen Wissen keine Wahrheit; denn die Wahrheit ist eben die Congruenz des Wissens mit seinem Object [43]). Wer mithin das, was seinem Wesen nach unbestimmt, blos möglich ist, als gewiss und nothwendig wusste, dessen Wissen stimmte nicht mit seinem Object überein, und es käme ihm mithin keine Wahrheit zu. Weit entfernt also dem göttlichen Wissen dadurch Abbruch zu thun, dass man von ihm das möglich Zukünftige von ihm auch nur als Mögliches, Ungewisses erkannt werden lässt, kann man es nur so in seiner absoluten Wahrheit bewahren.

So einfach den Socinianern dies zu sein scheint — und allerdings musste es ihnen bei ihrer Auffassung des Gottesbegriffs als einer diesem endlichen Weltlauf parallel gehenden Linie sehr einfach erscheinen — so glauben sie doch die gewöhnliche Auffassung der Orthodoxie, wonach Gott alles Zukünftige mit gleicher Gewissheit vorher weiss, der schärfsten und eingehendsten Kritik unterziehen zu müssen, weil diese Frage practisch von so tief eingreifender Bedeutung war. Wäre es richtig, dass Gott alles Zukünftige bestimmt voraus wüsste, so gebe es gar kein Zufälliges, kein Contingens: Alles wäre gleich nothwendig. Auch kann man sich hier nicht durch die Unterscheidung helfen wollen, dass es Zufälliges gebe in Beziehung auf die endlichen Ursachen, die caussae secundae;

[43]) Crell a. a. O. p. 201: „Veritas enim conformitas est seu convenientia intellectus cum re ipsa.“

nothwendig aber sei Alles in Beziehung auf die caussa prima. Denn in letzter Instanz kommt es ja doch nur auf das Verhältniss zur ersten Ursache an, und wenn hier Alles nothwendig ist, so giebt es kein wahrhaft Zufälliges. Alles was ist, ist nothwendig, und von Ewigkeit her bestimmt, weil von Ewigkeit her von Gott gewusst. Damit ist denn aber die menschliche Freiheit und zugleich alle Religion und Frömmigkeit aufgehoben. Wer sündigt, der sündigt mit Nothwendigkeit, weil er von Ewigkeit her durch das göttliche Vorauswissen dazu bestimmt ist. Wenn Gott von Ewigkeit her bestimmt wusste, wenn es mithin von Ewigkeit her eine bestimmte Wahrheit war, dass Adam fallen werde, so konnte er nicht nicht fallen. Damit wird denn zugleich die Schuld des Menschen aufgehoben. Alle Gottlosigkeit kommt mit unwandelbarer Nothwendigkeit von Gott her; nicht uns oder dem Teufel müssen wir die Ursache unseres Verderbens anrechnen; sondern — schrecklich genug — Gott "). — Wenn auf der einen Seite durch ein solches bestimmtes Vorauswissen die menschliche Freiheit vernichtet wird, so wird auf der andern auch Gott dadurch unter die Kategorie einer absoluten Nothwendigkeit gestellt und seine Freiheit aufgehoben, indem er von Ewigkeit her nicht anders handeln kann, als er wirklich handelt. Auch hilft es hier nichts zu sagen, erst in Folge des göttlichen Beschlusses sei Alles mit Nothwendigkeit bestimmt; der Beschluss selbst aber sei frei. Soll hiemit nämlich gesagt werden, dass es eine Zeit gegeben habe, wo Gott den Beschluss noch nicht gefasst habe, so muss man denn auch weiter zugeben, dass Gott auch damals das Zukünftige noch nicht bestimmt gewusst habe, weiter aber würde dies dahin führen, dass Gott sich seiner Freiheit von jener Zeit

") Crell a. a. O. p. 207: „Praeterea quidquid uspiam est impietatis, id a Deo primum et quidem immutabiliter proveniet, et non nobis ipsis exitii nostri caussam aut diabolo debebimus imputare, sed, quod dictu horrendum est, Deo. Adde quod ubi talis necessitas est, nec ullum verum peccatum est nec meritum poenae. Extra culpam enim est, qui nullo modo aliter agere potest, quam agit."

ab begeben, wo er Alles durch seine Beschlüsse bestimmte; meint man aber, dass jener Beschluss schon von Ewigkeit her durch Gott gefasst sei, so ist damit wiederum für die Contingenz der Dinge und die göttliche Freiheit nichts gewonnen: denn Alles müsste eben doch von Ewigkeit her so sein wie es ist, und Gott hätte von Ewigkeit her sich seiner Freiheit begeben, um sich einer unabänderlichen Nothwendigkeit zu unterwerfen. Und zwar manifestirt sich in dieser Nothwendigkeit der schneidendste Widerspruch. Da nämlich so alle Sünde, alle Gottlosigkeit, kurz alles Widerstreben gegen den göttlichen Willen auf Gott selbst zurückgeführt werden muss, so verdammt er so lange die Welt dauert sich fortwährend zu einer vergeblichen Arbeit, welche um so verzweifelter ist, als er selbst am Besten weiss, dass das was er will, nicht geleistet werden kann. Einmal nämlich, da er die Menschen beständig zur Busse ruft und zu bekehren sucht, so muss er dies von Ewigkeit her beschlossen haben. Sodann aber, da sich thatsächlich beständig ein Widerstreben dagegen findet, so muss er zugleich von Ewigkeit her beschlossen haben, dass er die Frucht seiner Sorgfalt niemals erlangen wolle. Gott handelt mithin nicht nur wissentlich vergeblich, sondern er hat auch wissentlich beschlossen, dass er mit Nothwendigkeit vergeblich handele. — Der Socinianismus deckt hier aufs Schärfste den Dualismus auf, in dem sich besonders der Gottesbegriff des reformirten Systems unvermeidlich verwickeln musste.

Die gewöhnliche Ansicht suchte sich nun insbesondere auf zwei Argumente zu stützen. Einmal nämlich stellte man um Gott das gewisse Vorauswissen des Zukünftigen zu sichern und ihn doch nicht zum Urheber des Bösen zu machen den Satz auf: das Zukünftige geschehe nicht, weil Gott es vorauswisse, sondern Gott wisse es voraus, weil es geschehen werde. Man berief sich wohl auf das Beispiel des Sonnenaufgangs: diesen wissen wir mit Gewissheit voraus, weil er eintreten wird, nicht aber tritt er ein, weil wir ihn vorauswissen. Abgesehen von dem Unpassenden des Beispiels weist

Crell sehr gut nach, dass mit jener Bestimmung gar nichts gewonnen sei, weil das Geschehen des Zukünftigen eben noch kein Bestimmtes sei, Gott es mithin auch nicht vorauswissen könne. Dies könnte nur der Fall sein, wenn eine Ursache existirte, aus welcher jenes Geschehen mit Nothwendigkeit folgte. Diese Ursache musste entweder ausser Gott oder in Gott liegen; läge sie in Gott, so wären wir wieder bei dem Ziel angelangt, den jener Satz vermeiden will; ausser Gott aber giebt es in letzter Instanz wenigstens keine Ursache. — Das andere Argument stützt sich auf den Begriff der göttlichen Ewigkeit, wonach für Gott nicht etwas vergangen oder zukünftig, sondern Alles von Ewigkeit her gegenwärtig ist. Daher Gott das Zukünftige nicht nur in seinen Ursachen, sondern auch an sich von Ewigkeit her schaue. — Ist aber dies der Fall, so muss nach dem Socinianismus auch Alles von Ewigkeit her existirt haben; denn nur ihr Sein ist der Grund, dass sie Gott gegenwärtig sind; sind sie nicht, so können sie Gott auch nicht gegenwärtig sein. Denn durch das nicht Seiende kann Gott nicht afficirt werden. Uebrigens kommt hier wieder in Betracht, was die Socinianer gegen den zeitlosen Begriff der Ewigkeit einwenden, und ihrer ganzen Argumentation liegt immer die Anschauung zu Grunde, dass sie sich Gott als ein durch die Zeit sich hindurchbewegendes Wesen denken [45]).

Schienen nun aber manche Schriftstellen Gott ein unbedingtes Vorauswissen auch von freien Handlungen beizulegen, so musste es die Aufgabe des Socinianismus sein, daraus durch ihre Auslegung einen solchen Sinn zu gewinnen, dass dadurch ihre Theorie nicht gefährdet ward. Sehr ausführlich beschäftigt sich damit F. Socinus cap. 9 und besonders cap. 10 der Praell. Theoll. Wir heben nur ein paar Beispiele aus. Marc. 14, 30 sagt Christus dem Petrus voraus, dass er bevor der Hahn zweimal krähen, ihn dreimal verleugnen werde. Christum zu verleugnen aber ist die grösseste Sünde; und

[45]) Crell a. a. O. p. 206 f. — F. Socinus a. a. O. p. 545.

da nun Christus jenes Vorauswissen nur von Gott empfangen haben kann, so würde damit Gott zum Urheber der grössesten Sünde gemacht. — Socinus giebt hier inconsequenterweise zu, dass Gott dies mit Gewissheit vorausgewusst, stellt indess diese Sünde des Petrus als eine gerechte Strafe für seine Verwegenheit dar, zwar nicht so als ob Gott die Sünde positiv gewirkt hätte, sondern der göttliche Antheil ist nur ein negativer: Gott entzieht für jenen Augenblick dem Petrus seine Gnade, wovon denn eine nothwendige Folge ist, dass dieser fällt, und deshalb weiss auch Gott seinen Fall mit Gewissheit voraus. — Es bedarf keiner Bemerkung, welche ungeheure Inconsequenz Socinus hier beging: denn hier war ja doch Gott wieder zum Urheber der Sünde gemacht, und zwar stürzte er den Petrus in die schwerste Sünde um einer Uebereilung willen! — Crell fühlte augenscheinlich diese Schwierigheit, und meinte, dass der göttliche Rathschluss, wonach Petrus den Herrn verleugnen sollte, keineswegs absolut und unwiderruflich gewesen sei, im Fall, dass Petrus in sich gegangen wäre, und den Herrn gebeten hätte, bei Gott Fürbitte für ihn einzulegen (a. a. O. p. 235). Ferner 1 Petr. 1, 10 heisst Christus das Lamm, vorher bestimmet vor Gründung der Welt. Darin scheint zu liegen, das Christi Tod schon damals mit Gewissheit vorausbestimmt war; und da Christi Tod nur um unsrer Sünden willen erfolgte, so scheinen auch diese damit von Gott vorausgewusst zu sein, und somit vorausbestimmt. Dagegen wird einmal bemerkt, dass Petrus nicht sage, Christus sei zum Tode vorherbestimmt, und sodann wird geltend gemacht, dass Gott Christum nur bedingungsweise schon vor der Weltschöpfung zum Tode bestimmt habe. Da aber die Bedingung, nämlich unsere Sünde, einmal eingetreten sei, so könne man schlechthin sagen, dass Gott ihn dazu vorherbestimmt. Uebrigens wird hervorgehoben, dass Christus auch wenn die Menschheit nicht gesündigt hätte, gekommen sein würde, um uns der Unsterblichkeit theilhaft zu machen, die wir von Natur nicht

besitzen [46]). — Dagegen beruft sich nun der Socinianismus für seine Ansicht auf solche Stellen der Schrift, woraus eine Ungewissheit Gottes hinsichtlich der menschlichen Handlungen hervorzugehen schien, so z. B. auf Gen. 6, 6, wo Gott beim Anblick der menschlichen Bosheit sagt, es gereue ihn, dass er Menschen gemacht habe, oder auf Jes. 5 (das Gleichniss vom Weinberg), oder Gen. 18, 21, wo Jehova in Beziehung auf das Thun und Treiben der Bewohner von Sodam und Gomorrha sagt, er wolle vom Himmel steigen, um zu sehen, was an dem hinsichtlich ihrer umgehenden Gerüchte sei, und andere Stellen dieser Art [47]). Im Allgemeinen werden für die Behandlung der hierhin einschlagenden Schriftstellen folgende 4 Regeln als Norm aufgestellt: 1) Wenn eine Stelle von *guten* mit Gewissheit vorausgesehenen Werken redet, so hat Gott sie ohne Zweifel beschlossen. 2) Wenn sei es von guten oder von bösen Werken die Rede ist, so ist es möglich, dass die Vorhersagung nur nach Wahrscheinlichkeit geschieht, mithin nicht gewiss und keine Folge des Vorauswissens ist. 3) Es kann eine Ermahnung sein Gutes zu thun, oder Böses zu meiden. 4) Wenn es eine gewisse Vorhersagung eines bösen Werks ist, so ist das Werk selbst freilich von Gott beschlossen, nicht aber des Herzens Bosheit [48]). — Allein wie kann das Resultat einer bestimmten Handlung von Gott vorausbestimmt und beschlossen sein ohne das in der Gesinnung liegende Motiv? — Der Socinianismus kommt hier im Wesentlichen auf den concursus Gottes zum materiale der Sünde, nicht aber zum formale hinaus.

Das Schlussresultat ist also: Gott weiss das Zukünftige, sofern es von der menschlichen Freiheit abhängt, nicht mit Gewissheit voraus. Auch ist dies weit entfernt eine Beeinträchtigung Gottes zu sein, vielmehr durchaus in seinem Interesse. „Denn was sollte jenes Vorauswissen für einen

[46]) F. Socinus a. a. O. p. 548. 549.
[47]) Crell a. a. O. p. 208 ff.
[48]) F. Socinus a. a. O. p. 549.

Nutzen haben? Ist es nicht genug, dass Gott beständig Alles lenkt und regiert, und dass Nichts, wenn er nicht will, geschehen kann; dass er vielmehr überall und zu jeder Zeit mit seinem Wissen und mit seiner Macht so bei der Hand ist, dass er vermag, alle Versuche des Menschen zu durchschauen, und wenn es ihm gut scheint, zu verhindern, und durch seine unendliche Weisheit Alles was der Mensch auch beginnen möge, zu seinem Ruhme zu wenden, und je nach dem Beginnen des Menschen seine Handlungsweise schon vorher, wenn es ihm beliebt, festzusetzen? Sicherlich ist jenes Vorauswissen (welches die Gegner behaupten) so weit entfernt, Gott etwas zu geben, dass es ihm vielmehr etwas nimmt, nämlich die beständige Sorge um die menschlichen Dinge, welche es zum Theil wenigstens aufhebt, und Gott somit gewissermassen müssig macht. Denn was soll Gott das Thun und Treiben der Menschen beständig anschauen und darauf merken, wenn er es schon vorher weiss, ehe es geschieht? Wie soll er es nach seinem Belieben leiten, wenn es schon vorher gewiss war, und es nur auf eine Weise geschehen konnte" [49])? — Nicht Alles mit Gewissheit vorauszuwissen ist also deshalb durchaus im Interesse Gottes, weil er sonst nichts zu thun haben und sich mithin langweilen würde — das ist der kurze Sinn dieser Argumentation.

Wir haben dieser theoretischen Seite der Weisheit eine ausführlichere Darstellung widmen zu müssen geglaubt, theils weil sie vom Socinianismus selbst sehr ausführlich behandelt ist, theils weil sie in der That geeignet ist, die klarste Einsicht in die ganze Weltanschauung des Socinianismus zu gewähren. Was nunmehr die practische Seite anbetrifft, so ist die Weisheit nach dieser Seite betrachtet das Vermögen alle Rathschläge und Werke aufs Angemessenste anzulegen und auszuführen. Hierher werden die bekannten Stellen in den Sprüchwörtern, beim Siraciden und in dem Buch der Weisheit gezogen, wo von der Weisheit die Rede ist, welche

[49]) a. a. O. p. 545 f.

hier als Personification gefasst wird. Wenn übrigens die Weisheit Gottes darin besteht, dass er sich zur Erreichung seiner Zwecke der angemessensten Mittel bedient, so glaubt doch der Socinianismus bemerken zu müssen, dass Gott sich nicht immer der von Natur geeignetsten Mittel bediene, sondern oft solcher, die an sich schwach und untauglich erscheinen, ja bisweilen sogar dem zu erreichenden Zweck entgegengesetzt. Dadurch aber wird die Weisheit Gottes nicht aufgehoben, denn er vermag das Unpassende passend zu machen und Alles zu seinem Gegentheil zu wenden [50]).

Was endlich den practischen Nutzen des Glaubens an die göttliche Weisheit anbetrifft, so ist hier einmal das theoretische Moment, die Allwissenheit, schon deshalb von so tief eingreifender Bedeutung, weil damit die Ueberzeugung verbunden ist, dass Gott selbst die geheimsten Falten unseres Herzens kennt. Wird der Glaube an die göttliche Allwissenheit hiedurch Veranlassung einer heilsamen Scheu, so gereicht er auf der andern Seite nicht minder zum Troste, theils da, wo die Welt uns verkennt, theils insofern als wir dadurch die Ueberzeugung haben, dass Gott auch die geheimsten Pläne unserer Feinde kennt. Der Glaube an die practische Weisheit Gottes aber führt die Ueberzeugung mit sich, dass er auch wenn Alles ihm zuwider ist, doch alle Schwierigkeiten leicht überwindet. Endlich werden wir dadurch bewahrt vor einer Missachtung der von Gott eingeschlagenen Wege, wenn wir sie nicht begreifen.

### D. Gerechtigkeit.

War die Weisheit mehr eine Eigenschaft der göttlichen Intelligenz, so bezieht sich die Gerechtigkeit vorwiegend auf den göttlichen Willen. Die Gerechtigkeit fasst der Socinianismus weiter, als es gewöhnlich der Fall war, als Richtigkeit und Billigkeit (rectitudo et aequitas [51]).

[50]) Crell a. a. O. p. 215 ff.

[51]) Breviss. Inst. B. F. P. I, p. 651: „Quid justitiae nomine

Gehen wir näher auf den Inhalt dieser Begriffsbestimmung ein, so finden wir den socinianischen Begriff der göttlichen Gerechtigkeit eng verflochten mit ihrer Polemik gegen die Genugthuungslehre, und heben um von dieser nichts vorweg zu nehmen nur die allgemeinen Grundzüge heraus [52]).

Die allgemeinste Sphäre, in welcher auch die Gerechtigkeit ihren Ort hat, ist die göttliche Heiligkeit, jene absolute Reinheit der Natur und des Willens, kraft deren nichts in seiner Natur ist, was seinen Willen zu irgend etwas Verkehrten, Unbilligen und Grausamen bestimmen könnte. Sofern sich nun die Heiligkeit im Willen explicirt ist es die Gerechtigkeit. Soll die Gerechtigkeit antithetisch bestimmt werden, so steht sie nicht entgegen der göttlichen Barmherzigkeit (der misericordia), welche aus Gnaden die Sünden erlässt, so dass die Gerechtigkeit nun nichts wäre als die Strafgerechtigkeit. Diese sich blos auf das Verhängen von Strafen beziehende Bestimmtheit des göttlichen Willens wird auch in der heil. Schrift gar nicht des Namens der Gerechtigkeit gewürdigt, sie wird vielmehr durch Strenge, Rache, Zorn, Unwille und andere dergleichen Ausdrücke bezeichnet. Die gewöhnlich sogenannte Gerechtigkeit, d. h. eben jene in Strafen bestehende Kundgebung des göttlichen Willens, ist so wenig als die Barmherzigkeit — wenn diese im Erlass

intelligis? — Rectitudinem et aequitatem.“ — Danach Cat. Rac. Q. 61. — Etwas modificirt die Ausgabe von 1684: „Quod rectitudinem in omnibus actionibus sequatur, ab omni autem pravitate adeoque ab injuria quavis sit alienissimus. Hujus autem justitiae pars est veritas ac fides.“ — Die letztere Bestimmung scheint gebildet nach den Ausführungen von Crell a. a. O. p. 247, vergl. p. 261. — Die Summa univers. Theol. p. 36: „(Justitia) significat constantem et perpetuam voluntatem jus suum cuique tribuendi.“

[52]) Die Hauptausführungen über die göttliche Gerechtigkeit bei Crell a. a. O. cap. 25, De sanctitate Dei; mit besonderer Beziehung auf die Genugthuungslehre F. Socinus Breviss. Inst. a. a. O. p. 661. — Praell. Theoll. cap. 16. p. 566 und De Christo servatore cap. I. B. F. P. II, p. 121 ff.

der Sündenschuld bestehen soll — eine wirkliche Eigenschaft Gottes, sondern nur eine Wirkung seines Willens, d. h. ob er die Sünder straft oder ihnen die Sünden erlässt, das hängt rein von dem absoluten Willen Gottes ab [53]). Die Gerechtigkeit als eine wirkliche Eigenschaft Gottes manifestirt sich eben sowohl in der Barmherzigkeit, d. h. in dem Erlass der Strafe, als in dem Verhängen derselben [54]). Wenn nun hienach die Gerechtigkeit im Gegensatz gegen die herkömmliche Auffassung nach der negativen Seite bestimmt ist, so wird nun also der Begriff der Gerechtigkeit positiv bestimmt als rectitudo et aequitas, zwei Begriffe welche wir im Deutschen schwer entsprechend wiedergeben können. Es liegt darin die vollkommene Angemessenheit des göttlichen Willens und Handelns an die aus dem Wesen des Absoluten resultirenden Normen. Gott handelt unter allen Umständen so, wie es ihm selbst und der Sache angemessen ist [55]). Hieraus ergiebt sich denn auch die Unterscheidung zwischen der Gerechtigkeit im weitern und im engern Sinne. Im weitern Sinn, als allgemeine, besteht

[53]) De Christo servatore a. a. O. p. 123: „Dico igitur, justitiae nomen — — in divinis litteris nunquam opponi misericordiae: sed — — praecipue et plerumque rectitudinem et aequitatem significare. Ea vero res, quae ad Deum relata misericordiae opponitur, non justitia appellatur a sacris scriptoribus, sed vel severitas vel ira vel indignatio vel furor vel vindicta vel simili alio quopiam nomine nuncupatur." Dies aber ist so wenig eine Eigenschaft Gottes als die misericordia, denn (Praell. Theoll. a. a. O. p. 566) „Quemadmodum enim justitia ista vulgari nomine sic appellata, quae misericordiae opponitur, Dei qualitas non est, sed effectum tantum voluntatis ipsius: sic misericordia quae isti justiae opponitur, Dei qualitas non est propria, sed effectus tantum voluntatis ipsius."

[54]) De Christo servatore a. a. O.: „Quin etiam — — non minus justus in exercenda misericordia, quam in ulciscendis injuriis Deus esse dicitur."

[55]) Praell. Theoll. a. a. O.: „Est quidem in Deo perpetua justitia, sed haec nihil aliud est, quam aequitas et rectitudo. Itaque nullum Dei opus in quo iniquitas et pravitas ne minima quidem ex parte deprehendi unquam possit."

die Gerechtigkeit darin, Alles zu thun, was Recht und Sittlichkeit fordert, sowie in Nichts dagegen zu handeln. Im engeren Sinne als particuläre hat die Gerechtigkeit die Beziehung auf das Recht eines Anderen; sie besteht darin, dass einem Jeden sein Recht wird, oder dass dem Anderen das geleistet wird, was ihm dem Rechte nach geleistet werden muss [56]).

Vermöge der Gerechtigkeit im erstern Sinne verabscheut Gott Alles, und will es nie und thut es nie, was der Würde einer vernünftigen Natur, und besonders der seinigen zuwider läuft. Und nicht nur thut demgemäss Gott selbst nichts Verkehrtes, sondern er lässt es auch nicht durch Andere thun, oder billigt es, wenn sie es gethan haben. Daraus wird denn die Consequenz gegen die absolute Prädestination gezogen, und weit entfernt, dass sich darin die göttliche Gerechtigkeit offenbare, lasse sich im Gegentheil nichts Ungerechteres denken, als eine unendliche Menge Menschen durch einen ewigen unabänderlichen Rathschluss, ohne irgend welche Bedingung, die auf ihrer Seite in ihrem Willen liege, zu ewigen und unerträglichen Martern bestimmt zu haben. Bei dieser Gelegenheit wird denn auch der Begriff der Verhärtung in Betracht gezogen [57]). Die Verhärtung, welche nur bei bösen Menschen von Gott angewandt wird, besteht darin, dass Gott einem Sünder, dessen Bestrafung er einmal zwar beschlossen hat, doch aber erst später eintreten zu lassen gemeint ist, alle Unterstützung, die ihn etwa zur Bekehrung veranlassen könnte, entzieht, damit er nicht durch seine Umkehr zur Besserung der einmal verhängten Strafe entgehe. Mit der

[56]) Crell a. a. O. p. 228: „Universalis — — est omnia ea facere, quae fieri jure debent, seu quae fieri jus atque honestas ipsa postulat, uti contra non facere ea, quae fieri jus atque honestas prohibet. — Particularis autem in illis tantum rebus cernitur, in quibus jus alterius agitur. Est enim justitia particularis ea rectitudinis pars, qua jus suum cuique tribuitur, seu quae id praestatur alteri, quod ei praestari jure debet."

[57]) Crell a. a. O. p. 233 f.

Verhärtung ist es wie mit einem Kerker, in dem die zum Tode bestimmten Verbrecher ohne Aussicht auf Entrinnen gefangen gehalten werden. — Es zeigt sich hier recht deutlich, wie die alte Grundanschauung, welche vom Socinianismus auf so manchen Puncten mit Glück durchbrochen wird, doch auf anderen wieder durchbricht. Oder ist es denn nicht ein eben so arger Verstoss gegen das sittliche Gefühl, welches doch die Socinianer bei ihrem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zu Grunde gelegt wissen wollen, wenn Gott dem Sünder absichtlich alle Mittel und Wege der Besserung abschneidet, damit er ja nicht noch etwa umkehre, und dadurch Gott nöthige, von der einmal beschlossenen Strafe abzulassen, als wenn er überhaupt zum Urheber der Sünde gemacht wird, um dann mit einem Schein des Rechts strafen zu können? Urheber der Sünde ist Gott dort eben so gut wie hier; dass Gott dort nur böse Menschen verhärtet, ist nur eine sehr precäre Milderung; denn da alle Menschen Sünder sind, so ist es schwer zu berechnen, wo die Qualification zur Verhärtung anfängt, und sie ist am Ende doch rein der Willkühr Gottes anheimgestellt.

Die Gerechtigkeit im engeren Sinne stützt sich auf den Satz, dass ein gegenseitiges Rechtsverhältniss zwischen Gott und dem Menschen besteht [55]). Dass nämlich Gott in Beziehung auf den Menschen ein Recht habe, scheint an sich klar; weniger dagegen das Recht des Menschen Gott gegenüber. Denn ist Gott als Schöpfer absoluter Herr des Menschen, so steht dieser zu ihm im Verhältniss des Sclaven, und es scheint von einem Recht hier nicht die Rede sein zu können. Die Schwierigkeit löst sich indess durch die Erwägung, dass Gott uns bis zu einem gewissen Grade als freie und selbstständige Wesen hingestellt hat: insofern der Mensch frei ist, kann von einem Recht desselben gegen Gott die Rede sein. Aus diesem gegenseitigen Rechtsverhältniss folgt nun einmal, dass Gott den Kreaturen widerrechtlich nichts auf-

[55]) a. a. O. p. 238. 240.

erlegen darf, also keine Vorschriften zu deren Haltung sie nicht verpflichtet sind, und keine Strafen, die sie nicht verschuldet haben; und sodann dass er den Kreaturen hält, was er ihnen aus Güte verheissen hat, und worauf sie nunmehr einen rechtlichen Anspruch haben. Insbesondere das letztere Moment constituirt den Begriff der göttlichen Glaubwürdigkeit oder Treue, unter welcher also die Gerechtigkeit zu verstehen ist, wie sie sich in der Erfüllung der göttlichen Verheissungen manifestirt [59]). In beiden Beziehungen empfängt die göttliche Gerechtigkeit ihre nähere Bestimmung durch die Billigkeit, kraft deren Gott in seinem Verhältniss zu uns nicht den Rigorismus des strengen Rechts walten lässt. Die Billigkeit ist die Gerechtigkeit selbst nach ihrer der Güte zugewendeten Seite.

Die Gerechtigkeit vollendet sich endlich in der Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit und Beharrlichkeit [60]). Die erstere der Heuchelei entgegengesetzt besteht darin, dass wir soweit es die Umstände erfordern, Anderen unsere wahre Meinung zu erkennen geben. Daraus wird denn der gleichfalls gegen die absolute Prädestinationslehre gerichtete Schluss gezogen, dass Gott uns Nichts gebiete, wovon er nicht wollte, dass wir es halten sollen. Die Wahrhaftigkeit ist nur die Aufrichtigkeit, sofern sie sich in Worten manifestirt, die Beharrlichkeit die rectitudo nach der Seite der consequenten Ausführung der Beschlüsse.

Die Gerechtigkeit ist mithin, wenn wir es hier noch einmal zusammenfassen, nach socinianischer Auffassung diejenige Bestimmtheit der göttlichen Willens- und Handlungsweise, wodurch sie ist, wie sie sein soll, nämlich der absoluten sittlichen Idee angemessen.

Was endlich die practische Nothwendigkeit des Glaubens an die göttliche Gerechtigkeit anbetrifft, so werden hier hauptsächlich zwei Puncte hervorgehoben. „Erstlich, damit wir

[59]) a. a. O. p. 241.
[60]) a. a. O. p. 247.

nichts nicht zweifeln, dass er (Gott) uns, so wir ihm gehorsam sind, geben werde, was er verheissen hat, ob wir wohl solch einer grossen Wohlthat unwürdig sind. Darnach, dass wir es in Trübsal und Verfolgung, welche über die, so Gott gehorsam sein wollen, zu kommen pflegen, gänzlich dafür halten, dass uns von ihm gar kein Unrecht geschehe, wenn er zulässet, dass solch ein Uebel über uns kommt. Sintemal Beides hiezu von Nöthen ist, dass wir in Gehorsam seiner Gebote, die er uns durch Christum gegeben, beständig beharren“ [61]).

### E. Andere göttliche Eigenschaften.

Ausser den genannten Eigenschaften des göttlichen Wesens, deren Kenntniss zur Seligkeit nothwendig ist, macht der Socinianismus noch manche andere namhaft, sucht sie indess auf jene Haupteigenschaften zurückzuführen. Die ältere Ausgabe des rakowschen Catechismus lässt sich an diesen genügen; die Breviss. Inst. wirft die Frage auf, ob nicht auch die Kenntniss der göttlichen Güte nothwendig sei, beantwortet sie indess dahin, dass sie sofern sie eine Eigenschaft des göttlichens Wesens sein solle, schon in der göttlichen Gerechtigkeit mitbegriffen sei. Sofern man aber dabei an die Erweisung von Wohlthaten denkt, also die Güte als Wohlthätigkeit (beneficentia) fasst, so ist sie eine freiwillige, und gehört mithin unter die Kategorie des Willens [62]). Ausser der Güte, welche in gleicher Weise theils auf die Gerechtigkeit, theils auf den göttlichen Willen zurückgeführt wird, erwähnt die Ausgabe des rakowschen Catechismus von 1684 noch Freiheit, Unermesslichkeit und Seligkeit. Die Erstere ist schon enthalten in der absoluten Herrschaft, welche den Inhalt des Gottesbegriffs statuirt; die Andere ist sofern sie sich auf das göttliche Wesen bezieht, nichts als die Absolutheit der göttlichen Herrschaft, Macht, Weisheit u. s. w.;

[61]) Ostorodt, Unterrichtung cap. 26.
[62]) Breviss. Inst. B. F. P. I, p. 653.

oder aber sofern sie sich auf die göttliche Vorsehung bezieht, welche sich ohne Ausnahme auf Alles erstreckt, so fällt sie unter den göttlichen Willen. Was endlich die Seligkeit anbetrifft, so ist sie eine nothwendige Folge der Ewigkeit, Allweisheit, Gerechtigkeit und Allmacht. Wer dies besitzt, der kann nicht nicht selig sein, d. h. sein Leben muss das beste und angenehmste sein [63]). Joh. Crell in dem mehrfach angeführten Werk behandelt ausser den schon angeführten göttlichen Eigenschaften unter anderen noch die Allgegenwart, welche nicht als eine wesentliche und persönliche zu fassen ist, sondern vielmehr nach der Seite der Wirksamkeit, sofern alle Dinge, mögen sie sein wo sie wollen, dem göttlichen Wissen gegenwärtig der göttlichen Macht unterworfen sind [64]); ferner das göttliche Wohlwollen und die Milde, sowie die den Gegensatz bildende Strenge; endlich die göttliche Liebe, Gnade und Barmherzigkeit, sowie ihre Gegensätze Hass und Zorn. Das Object der Letzteren ist eigentlich nur die Sünde, und sodann von hier aus die Urheber derselben. Endlich wird noch gehandelt von der Sehnsucht, Hoffnung und Freude und den Gegensätzen Furcht, Schmerz und Reue, welche Gott in der heil. Schrift beigelegt werden.

Blicken wir nun von hier noch einmal zurück auf die Bestimmung der göttlichen Eigenschaften durch den Socinianismus, so spricht sich darin unverkennbar die Tendenz aus den Gottesbegriff allenthalben zu verendlichen. Gott erscheint als ein neben die Welt der endlichen Dinge hingestelltes endliches Wesen, dessen Unendlichkeit höchstens darin besteht, dass seine Eigenschaften ins Endlose potenzirt werden. Und zwar geschieht diese Verendlichung des Gottesbegriffs wesentlich im Interesse der endlichen Kreatur, insbesondere des Menschen: um ihn in seiner Selbstständigkeit und Spontaneität aufrecht erhalten zu können, wird er wenigstens in Allem, wo es seine Freiheit gilt, von der göttlichen Causalität eximirt,

[63]) Cat. Rac. Ausg. 1684. p. 29 f.
[64]) Crell a. a. O. p. 274 f.

die absoluten Bestimmungen des Gottesbegriffs daher in relative verwandelt. Und fragen wir endlich nach dem letzten Grunde, weshalb jene scharfe Sonderung des Endlichen von dem Unendlichen und als Folge davon die Verendlichung des Letzteren statt findet, so ist es das Interesse an der Sittlichkeit selbst, welches jene Trennung als eine Nothwendigkeit zu fordern schien. So wenig es bisher noch gelungen war, die Absolutheit des göttlichen Wesens, wie sie in dem religiösen Bewusstsein enthalten ist, in Einklang zu bringen mit den Anforderungen der Sittlichkeit, je mehr insbesondere in den beiden Haupttypen des Protestantismus, theoretisch wenigstens, das Uebergewicht auf die erstere Seite fiel, desto mehr war es eine Nothwendigkeit, dass auch das Moment der Sittlichkeit sich in seiner absoluten Bedeutung geltend machte, selbst auf die Gefahr hin, die Postulate des religiösen Bewusstseins zu verletzen.

3) *Einheit Gottes und Gegensatz gegen die Dreieinigkeit.*

Dass Gott einer sei gehört zu den Bestimmungen über das göttliche Wesen, deren Kenntniss zur Seligkeit nothwendig ist. Die Einheit Gottes besteht darin, dass er es allein ist, welcher aus sich selbst die absolute Herrschaft über uns hat [65]). Die Einheit Gottes fällt so sehr mit dem Gottesbegriff selbst zusammen, dass die Beweise für das Dasein Gottes zugleich Beweise für die Einheit Gottes sind [66]). Im Begriff des Absoluten selbst liegt es, dass es nur eins sein kann. Zu bemerken ist, dass die Einheit Gottes nicht etwa allgemein darauf bezogen wird, dass er allein die absolute Herrschaft besitzt, sondern dass er es allein ist, welcher sie *aus sich selbst* besitzt. Diese Clausel war nothwendig, damit die Einheit Gottes nicht gefährdet werde durch die socinianische Lehre von der absoluten Herrschaft Christi; denn diese ist im Unterschied von der göttlichen eine übertragene, ohne

[65]) Cat. Rac. Q. 54.
[66]) Crell a. a. O. p. 3, vergl. p. 111 ff.

dass indess die Herrschaft Gottes damit aufhörte oder verringert würde [67]). Die Einheit Gottes beruht also wesentlich auf dem Begriff der Aseität.

Nothwendig aber ist die Kenntniss der Einheit Gottes zur Seligkeit, weil wir nur so dem göttlichen Willen nachkommen können, dass wir ihm allein anhängen und dienen sollen [68]).

Wenn nun somit nach der Ansicht des Socinianismus die Kenntniss der Einheit Gottes zur Seligkeit *nothwendig* ist, so ist es dagegen zur Seligkeit nur *nützlich*, zu wissen, dass im göttlichen Wesen nur eine Person sei [69]). Indem dieser Punct nicht gerade für nothwendig zur Seligkeit erklärt ward, so ward dadurch die orthodox-kirchliche Partei wegen ihres Glaubens an die Dreieinigkeit wenigstens von der Seligkeit nicht ausgeschlossen. Auch konnte überhaupt der Socinianismus schon nach seiner ganzen Grundrichtung wenig geneigt sein, wegen einer solchen theoretischen, auf die transcendenten Regionen sich beziehenden Differenz Jemand die Seligkeit abzusprechen, sofern dadurch nicht mit Nothwendigkeit in dem practischen Verhalten des Menschen eine unsittliche Consequenz bedingt ward [70]). Dies hinderte ihn indess nicht,

[67]) Cat. Rac. Q. 58, vergl. Ausgabe 1684. p. 14 f. — Crell a. a. O. p. 167 f. Wir werden auf diesen Punct später bei der Gottheit Christi noch ausführlicher zurückkommen.

[68]) Cat. Rac. Q. 66. — Ostorodt p. 25.

[69]) Cat. Rac. Q. 71. — Vergl. Breviss. Inst. a. a. O. p. 652. — Ostorodt p. 28.

[70]) Doch konnte die Orthodoxie nicht mit Unrecht darauf aufmerksam machen, dass diese Duldung von Seiten des Socinianismus eine übel angebrachte sei, sofern es ihm mit seiner Behauptung wirklich Ernst sei, dass durch drei göttliche Personen auch drei göttliche Wesen und mithin drei Götter gefordert würden. Eben so gut könnte denn auch die heidnische Vielgötterei als nicht ausschliessend von der Seligkeit betrachtet werden. Wird also die Einheit Gottes als zur Seligkeit nothwendig angesehn, so muss die Dreieinigkeit, sofern sie durch Consequenz zu drei Göttern führt, als davon ausschliessend betrachtet werden (Vergl. Oeder's Widerlegung des rak. Catechismus p. 80). Dagegen konnte freilich der Socinianismus immer geltend

die ganze Schärfe seiner Verstandesdialectik aufzubieten, um die orthodoxe Lehre als schrift- und vernunftwidrig darzustellen.

Die Polemik gegen die Trinitätslehre bildet recht eigentlich den Mittelpunct der socinianischen Opposition gegen die kirchliche Orthodoxie sowohl des Katholicismus als des Protestantismus. Unzählige Schriften haben diesen Punct zu ihrem Thema [71]). Der Socinianismus geht im Allgemeinen von dem

machen, dass jene auf drei Götter lautende Consequenz von den Anhängern der Dreieinigkeitslehre selbst nicht zugegeben werde, diese vielmehr gleichfalls die Einheit Gottes gegen den Tritheismus immer festhielten. Indess verhehlte doch auch der Socinianismus nicht, dass die Trinitätslehre, obwohl ihre Annahme nicht nothwendig von der Seligkeit ausschliesse, doch leicht dahin führen könne, indem die richtige Erkenntniss des Heilsweges dadurch alterirt werden könne. Vergl. F. Socinus, Quod regni Polon. etc. B. F. P. I, p. 700. Breviss. Inst. a. a. O. p. 652. 653.

[71]) Ausser der Breviss. Inst. a. a. O. und der Cat. Rac. Q. 71 die Ausgabe 1684. p. 30 ff. besonders zu vergl. von F. Socinus Initium scripti F. S. in quo ad argumenta, quibus in unica Dei essentia personae adstrui solent, respondere instituerat. B. F. P. I, p. 789 ff. Ferner desselben Tractatus de Deo, Christo et Spiritu S. a. a. O. p. 811 ff. — De Deo trino et uno a. a. O. II, p. 423 ff., womit zu vergl. die Vertheidigung dieser Schrift adv. Gabr. Eutropium etc. a. a. O. p. 625 ff. — Quod regni Polon. etc. a. a. O. I, p. 677 ff. — Fragmentum Catechismi prioris. a. a. O. p. 684 ff., zum Theil auch De Jes. Christi Fil. Dei natura disp. adv. Volanum a. a. O. II, p. 371 ff. und De Christi natura F. S. disp. a. a. O. I, p. 781 ff. (unvollendet), welche Schriften indess mehr der Christologie angehören. — Joh. Crell: De uno Deo Patre B. F. P. IV. (das ausführlichste und bedeutendste Werk über diesen Gegenstand), zum Theil auch der Tractatus de Spiritu Sancto ebendaselbst. — Jon. Schlichting de SS. Trinitate — disp. adv. Meisnerum. 1637 — (nicht in der B. F. P.) — Völkel, De vera religione l. V, cap. 9. 10. — Osterodt, Unterrichtung p. 28 ff. — Ludw. Wolzogen, Declaratio dissentionum contrariarum sententiarum de uno Deo Patre et de uno Deo in essentia et tribus personis, womit zu vergl. desselben Compend. rel. Christian. und Praeparat. ad utilem lectionem librorum Novi Test.

Gesichtspunct aus, dass die Lehre von der Dreiheit der Personen in dem einen göttlichen Wesen sowohl schrift- als vernunftwidrig ist, und die Ausführungen des Socinianismus concentriren sich daher einmal um den Schriftbeweis und sodann um den Vernunftbeweis.

Was zunächst die *Schrift* anbetrifft, so behauptet der Socinianismus dass eine Lehre, von deren Annahme oder Nicht-Annahme nach der Ansicht der Gegner die Seligkeit abhängen soll, durchaus mit unzweifelhafter Klarheit in der heil. Schrift enthalten sein müsste. Zwar hat man auch vollkommen das Recht durch vernunftgemässe Schlüsse aus der Schrift mehr zu entwickeln als ausdrücklich darin steht; dies ist aber natürlich nicht anwendbar auf Dinge, welche aller Vernunft zuwiderlaufen, wie das Trinitätsdogma. Dergleichen müsste ganz klar und ausdrücklich in der heil. Schrift geschrieben stehen. Dies ist nun aber keineswegs der Fall [72]). Nicht nur

P. II, sämmtlich B. F. P. V. — (Seitenzahlen anzugeben hilft nichts, da sie fast mit jeder Schrift neu anfangen). — Ausserdem habe ich noch Adami Goslavi disputat. de persona. Rac. 1620 verglichen, ein nach Bock sehr seltenes Werk. Endlich vergl. Summa Theol. p. 40 ff., wo indess die Sache sehr kurz und fast nur durch Schriftcitate abgemacht ist. — Andere Schriften über diesen Gegenstand, welche mir nicht vorgelegen haben, führe ich nicht an, da man sie bei Bock und Sand finden kann, ich zudem Ursache habe zu glauben, dass in den genannten das Wesentliche der socinianischen Polemik gegen die Trinitätslehre concentrirt ist.

[72]) Vergl. u. A. Wollzogen, Declaratio etc. a. a. O. p. 20: „Tam imprenetrabile ac imperceptibile imo rationi omni contrarium mysterium, quod hominibus sub amissione salutis necessario credendum est (quale hoc de Trinitate esse putatur) merito deberet tam clare et expresse in Sacris Literis contineri, ut ad id efferendum et declarandum nullis aliis vocibus ac phrasibus, quam quibus id ipsa S. scriptura expressit, opus esset. Quod enim in scriptura claris et evidentibus verbis non exstat, id si ex ea nihilominus discendum est, oportet ut per legitimam ratiocinationem et consequentias ex ea eliciatur. At in rebus, quae sunt contra rationem, non potest ratio ullam certam et legitimam formare consequentiam. — — Quare si haec de

dass die Trinitätslehre weder direct noch indirect in der Schrift enthalten ist, sondern die heil. Schrift widerspricht ihr auch geradezu. So entstand für den Socinianismus die Aufgabe, einmal nachzuweisen, dass die Stellen, welche gewöhnlich für die Dreieinigkeitslehre geltend gemacht wurden, diese Anwendung nicht gestatteten, und sodann diejenigen Stellen hervorzuheben, welche nach seiner Ansicht dem trinitarischen Dogma widersprechen, und in denen er seine eigene Auffassung ausgesprochen zu finden glaubte.

Der Schriftbeweis der Orthodoxie für die Dreieinigkeit hatte im Wesentlichen die Form: Gott wird in der Schrift nicht nur als Einheit, sondern auch als Mehrheit, näher als Dreiheit bezeichnet, deshalb u. s. w. Je bereitwilliger nun der Socinianismus das Erstere, die Einheit zugestand, desto hartnäckiger leugnete er das Andere, die Mehrheit.

Als Beweis einer *Mehrheit* im göttlichen Wesen im Allgemeinen pflegte man schon den alttestamentlichen Namen Elohim anzuführen, aber der Socinianismus wies den Pluralis als einen im Hebräischen nicht ungewöhnlichen Pluralis der Macht (majestaticus) nach und konnte einen Theodor Beza für sich zum Zeugen aufrufen [73]). Fand die Orthodoxie ferner einen Beweis

Trinitate sententia tam sublime atque ad salutem omnino necessarium mysterium foret, aequum esset, ut id tam disertis ac claris verbis, qualibus homines isti utuntur, in S. scriptura exstaret explicatum: atque tum nemo Christianorum, qui scripturam pro infallibili Dei verbo agnoscit, haberet caussam ei contradicendi, sed cogeretur id quivis tanquam mysterium, quod humani intellectus capacitatem excedit, recipere. At quam longe abest, ut S. scriptura de uno Deo, ut et de Filio ejus Jesu Christo nec non de Spiritu S. ejusmodi locutionibus utatur, quales in — — Athanasii symbolo continentur. Ubi enim in S. literis habetur, debere nos Deum in Trinitate, et Trinitatem in Unitate venerari? Ubi in S. codice exstant ista verba: Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus S. est Deus, et tamen non sunt tres Dii, sed unus Deus?" u. s. w.

[73]) F. Socinus, Initium scripti etc. B. F. P. I, p. 789: „Nam apud Hebraeos usitatum est, in nominibus pluralem numerum pro

für die Mehrheit in solchen alttestamentlichen Stellen, wo Gott von sich in der ersten Person Plur. redet, wie z. B. Gen. 1, 26: „Lasst uns Menschen machen“ u. s. w., oder Gen. 3, 22: „Siehe der Mensch ist geworden wie unser einer,“ oder Jes. 6, 8: „Wen soll ich senden oder wer wird uns gehen?“ so musste es dem Socinianismus leicht werden, diesen Gebrauch des Pluralis in einer Weise zu erklären, dass daraus auf nichts weniger als auf eine Mehrheit im göttlichen Wesen zu schliessen war [74]). Glaubte man nun näher die *Dreiheit* angedeutet zu finden Gen. 18, wo drei Männer bei Abraham einkehren, so weist Socinus unwidersprechlich nach, dass nach dem Bericht selbst nur einer der drei Jehovah gewesen sei, und das dreimal heilig (Jes. 6, 3 und Apocal. 4, 8), welches man gleichfalls zu Gunsten der Dreieinigkeit ausbeutete, ward aus mehrfachen Beispielen lediglich als eine Form der Verstärkung und des Nachdrucks nachgewiesen [75]). Näher formulirte sich nun der Schluss auf die aus Vater, Sohn und Geist bestehende Dreieinigkeit in folgender Weise: Gott wird in der heil. Schrift als einer bezeichnet; nun aber kommen auch noch Vater, Sohn und Geist vor, von denen jeder gleichfalls als Gott (sei es unmittelbar oder mittelbar), bezeichnet wird, folglich sind in dem einen Gott drei göttliche Personen. — Die socinianische Polemik hatte nun hier die Aufgabe, die Schriftmässigkeit der Gottheit des Sohnes und des heil. Geistes zu vernichten, indem sie theils in Abrede stellte, dass die gewöhnlich zu jenem Ende geltend gemachten Schriftstellen für jenen Zweck beweisend seien, theils indem sie sich auf solche Stellen berief, welche der wesentlichen Gottheit des Sohnes und des heil. Geistes zu widersprechen schienen. Da indess das Ausführlichere über diese

singulari usurpare, praesertim vero in iis, quae imperium, dominationem, potentiam gubernationemve aliquam declarant, ut patet in nominibus Adon et Baal.“

[74]) a. a. O. p. 791 ff. — Vergl. Fragment. Catech. a. a. O. p. 687 ff. — Schlichting a. a. O. p. 170 ff.

[75]) a. a. O. p. 697 ff.

Puncte besser bei der socinianischen Entwicklung der Lehre von der Person Christi und vom heil. Geist seine Stelle findet, so genügt es hier nur das Allgemeinste anzudeuten. Was zunächst die für die Gottheit des Sohnes angeführten Schriftstellen anbetrifft, so macht hier der Socinianismus auf einen doppelten Gebrauch des Namens Gott in der Schrift aufmerksam; einmal bezeichnet er nämlich den höchsten Gott, welcher von Niemand abhängig die absolute Macht hat, und Urheber und Princip von Allem ist. Dieser ist nach der Schrift nur Einer. Ausserdem wird mit dem Namen Gott in der Schrift auch noch derjenige bezeichnet, welcher irgend eine höhere Macht, sei es im Himmel oder auf Erden von dem höchsten Gott empfangen hat, und somit an der Gottheit in gewisser Weise participirt. In dieser Weise wird auch der Sohn Gottes Gott genannt, besonders in der Stelle Joh. 10, 33 ff. Ps. 82, 6. Auf diese übertragene Gottheit werden dann alle andere Stellen bezogen, wo dem Sohn Gottes irgendwie göttliche Würde direct oder indirect beigelegt wird [76]). Was aber den heil. Geist anbetrifft, so wird in Abrede gestellt, dass er in der Schrift irgendwo ausdrücklich Gott genannt werde. Dass ihm aber bisweilen in der Schrift göttliche Attribute beigelegt werden, hat nicht darin seinen Grund, dass er etwa selbst Gott wäre, sondern darin, dass er eine Kraft nnd Wirksamkeit Gottes ist (Luc. 1, 35. 24, 49), und so wird unter dem Namen des heil. Geistes oft Gott selbst, sofern er diese Wirksamkeit ausübt, verstanden [77]). Ausser den Stellen, in denen nach der orthodoxen Beweisführung dem Sohne und Geiste als Einzelnen die Gottheit beigelegt ward, berief man sich von orthodoxer Seite auch noch auf solche Stellen, wo Vater, Sohn und Geist in eine nähere Verbindung gebracht und gewissermassen in eine Linie gestellt wurden. Insbesondere rechnete man hieher die Taufformel, die Stelle 1 Cor. 12, 4—6 („Verschieden sind die Gaben, aber derselbe Geist;

[76]) Cat. Rac. Q. 78. 79.
[77]) Cat. Rac. Q. 80. — Brevias. Inst. a. a. O. p. 652 f.

verschieden die Dienstleistungen, aber derselbe Herr; verschieden die Wirksamkeit, aber derselbe Gott") und 1 Joh. 5, 7: „Drei sind welche zeugen im Himmel: der Vater, das Wort und der heil. Geist, und diese drei sind Eins." — Gegen die Beweiskraft dieser Stellen bemerkt der Socinianismus zunächst im Allgemeinen, dass darin nur das Sein des Vaters, Sohnes und Geistes und ihre Verbindung in göttlichen Dingen liege, was ja auch von ihm selbst anerkannt werde. Dagegen liege nicht darin, dass diese Drei Personen seien in dem einen göttlichen Wesen. Aus der blossen Verbindung von Vater, Sohn und Geist kann dies nicht folgen, denn wie oft werden nicht in der Schrift mit Gott Personen und Dinge verbunden, welche evident nicht zum göttlichen Wesen gehören („Und es fürchtete alles Volk Gott und den Samuel" und andere Stellen dergl.). Was aber insbesondere die erste Stelle, die Taufformel anbetrifft, so kann man auch nicht sagen, dass der auf dessen Namen getauft werde, Gott sein müsse; heisst es doch 1 Cor. 10, 2: die Israëliten seien auf Moses getauft, und Apostelgesch. 19, 3: einige seien auf Johannis Taufe getauft, und Röm. 3, 6: wir seien auf den Tod Christi getauft, da doch weder Moses Gott ist noch die Taufe des Johannes oder der Tod Christi eine Person geschweige denn Gott ist. — Aber ist es nicht ein Anderes auf den Namen Jemandes getauft werden, ein Anderes auf Etwas oder auf Jemand getauft werden? — Keineswegs; denn wie es sich in der Schrift findet, auf den Namen Christi getauft sein Apostelgesch. 2, 38, so findet sich auch das blosse auf Christum getauft sein Röm. 6, 3. Gal. 3, 27, so dass also dies keinen Unterschied begründen kann. — In der Stelle 1 Cor. 12, 4—6 aber liegt so wenig, dass Vater, Sohn und Geist drei Personen innerhalb des göttlichen Wesens bilden, dass vielmehr Sohn und Geist von Gott unterschieden werden. Dass aber beide neben Gott erwähnt werden, geschieht deshalb, weil der Herr es ist, durch den Gott Alles wirkt, und weil der heil. Geist die Kraft Gottes ist, durch welche jenes Alles geschieht. — Was endlich die

dritte Stelle 1 Joh. 5, 7 anbetrifft, so werden die fraglichen Worte vom Socinianismus nicht als ächt anerkannt, worin er an Luther einen Vorgänger hatte; und selbst wenn sie ächt wären, so wird doch in Abrede gestellt, dass daraus die Dreiheit von Personen in dem einem göttlichen Wesen gefolgert werden könne. Denn daraus, dass sie als Zeugen aufgeführt werden, könne dies nicht folgen; werden doch gleich darauf Geist, Wasser und Blut eben so als Zeugen aufgeführt. Dass sie aber eins sind, kann sich nur beziehen auf die zwischen Zeugen bestehende Uebereinstimmung der Aussage. So heisse es im folgenden Verse auch: Geist, Wasser und Blut seien eins [78]). — Aus allen diesen Stellen kann man also nicht beweisen wollen, dass drei Personen in dem einen göttlichen Wesen seien.

Dagegen giebt es nun eine andere Reihe von Schriftstellen, aus denen die alleinige Gottheit des Vaters unwidersprechlich erhellt, und die damit dem Dogma von der Dreieinigkeit positiv entgegenstehen. Dahin gehören insbesondere die Stellen Joh. 17, 3: Das ist das ewige Leben, dass sie dich, den allein wahren Gott erkennen, und den du gesandt hast Jesum Christum; — 1 Cor. 8, 6: Uns ist ein Gott, der Vater, von welchem Alles ist; — Eph. 4, 6: Ein Gott und Vater Aller, der über Alle und durch Alle und in uns Allen ist [79]). — Matth. 24, 36. Marc. 13, 32: Um selbigen Tag aber oder die Stunde weiss Niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der

[78]) Cat. Rac. QQ. 82—88. — Ueber die Stelle 1 Joh. 5, 7 besonders zu vergl. der Commentar des F. Socinus über den 1 Joh. Brief zu dieser Stelle B. F. P. I, p. 241, wo die Hypothese aufgestellt wird, dass die fraglichen Worte durch Hieronymus in den Text gekommen oder doch wenigstens als ächt vertheidigt seien. — Dagegen verfehlte die lutherische Orthodoxie nicht, dem F. Socinus jene Epuration zum Verbrechen zu machen. Vergl. Balduin und Oeder in ihren Widerlegungen des rakowschen Catechismus.

[79]) Cat. Rac. Q. 74. — F. Soc. Quod regni Pol. B. F. P. I, p. 697 ff. — besonders, Crell De uno Deo Patre cap. 1 ff.

Vater; — sodann Stellen, in denen zwar des Vaters Namen nicht ausdrücklich erwähnt wird, doch augenscheinlich von ihm die Rede ist, wie 1 Cor. 12, 6. 1 Tim. 2, 5: „Ein Gott ist und ein Mittler u. s. w.; — sodann alle Stellen wo von dem alleinigen, allein weisen Gott, von dem alleinigen Herrn, dem alleinigen Vater Christi die Rede ist; endlich die Visionen Dan. 7, 9, wo der Menschensohn vor den Alten der Tage und Apoc. 4. 5, wo das Lamm vor Gott tritt [80]). So wird also nach der Ansicht des Socinianismus die Lehre der Trinitarier durch die Schrift nicht nur nicht bestätigt, sondern sogar völlig unmöglich gemacht.

Freilich würde das Resultat wesentlich dasselbe sein, wenn auch die Schrift dem Socinianismus noch ungünstiger wäre, als sie es ist. Der Socinianismus ging ja von dem Grundsatz aus, dass nichts der Vernunft Widersprechendes in der heil. Schrift enthalten sein dürfe, und als etwas der Vernunft geradezu widersprechendes erschien ihm eben die Dreieinigkeitslehre. Der Hauptbeweis gegen dieselbe musste daher in letzter Instanz immer der Vernunftbeweis sein, und wenn Balthasar Meisner dem Socinus vorwarf, er stelle die Vernunft in das erste Treffen, vor die heil. Schrift, so ist dies im Wesentlichen so unrichtig nicht, als es dem Vertheidiger des Socinus, dem Jon. Schlichting erscheint [81]). Denn wenn gleich Socinus die Schriftwidrigkeit jener Lehre immer aufs Stärkste hervorhob, so hat man sich doch immer zu erinnern, dass der Socinianismus, auch wenn er die Dreieinigkeitslehre scheinbar schriftgemäss gefunden hätte, sie nach seinen Grundsätzen doch nicht acceptirt haben würde, weil sie ihm mit der Vernunft zu streiten schien. Er würde daher zu einer noch gezwungeneren Auslegung der Schrift geschritten sein, als wozu er schon jetzt oft genöthigt ist.

Die Polemik des Socinianismus ist nun also vorzugsweise darauf gerichtet, die Dreieinigkeitslehre als eine sich in sich

[80]) Die Stellen von Marc. 13, 32 an bei Crell a. a. O.

[81]) Jon. Schlichting, De Trinitate p. 65 f.

widersprechende und somit widervernünftige nachzuweisen. Gelang dies, so glaubte man um so mehr gewonnenes Spiel zu haben, als die Gegner selbst zugaben, dass ein wirklicher, realer Widerspruch, d. h. vom absoluten Standpunct aus betrachtet, auch in den Mysterien des Glaubens nicht statt finden dürfe. Man unterschied daher von dieser Seite zwischen einem wirklichen und nur scheinbaren Widerspruch, d. h. einem solchen, welcher unserer endlichen subjectiven Betrachtungsweise als ein solcher erscheint, objectiv für die absolute Vernunft aber keiner ist. Solche nur scheinbaren Widersprüche liess man sich allerdings auch in den Glaubensmysterien gefallen. Der Socinianismus ging nun darauf aus nachzuweisen, dass in der Dreieinigkeitslehre ein wirklicher Widerspruch statt finde.

Die Argumentation richtet sich zunächst im Allgemeinen gegen die Grundlage der kirchlichen Dreieinigkeitslehre, das eigenthümliche Verhältniss der Einheit der Substanz und des Unterschieds der Personen. Drei Personen in einer Substanz — ist, was der Socinianismus zu widerholen nicht müde wird, eine Unmöglichkeit; entweder muss man eine Substanz und dem entsprechend auch eine Person sowie *einen* Gott, oder drei Personen und demgemäss auch drei Substanzen, sowie drei Götter annehmen. Um diesen Consequenzen zu entgehen unterschied bekanntlich der orthodoxe Lehrbegriff zwischen Substanz und Person, so dass durch die Mehrheit der einen die Mehrheit der anderen nicht gerade bedingt werde [82]).

[82]) Wollzogen, Declaratio etc. a. a. O. p. 22: „Si vero hac distinctione inter personas et essentiam carerent, tandem — — nihil aliud concludere possent, quam vel in altissima Deitate tres esse distinctas personas ac simul tres distinctas divinas essentias, quae junctim consideratae unus Deus vocentur, quo modo tres senatores unus tantum sunt senatus, quem errorem olim haeretici, Tritheitae dicti defenderunt: vel unum illum Deum altissimum esse unam tantum personam, quae se modo tanquam Pater, modo tamquam Filius, modo tamquam Spiritus sanctus manifestarit, quem errorem olim docuit Sabellius. — — Horum igitur duorum errorum scopulus ut evitaretur,

Es kam hier darauf an, die Begriffe von Wesen (Substanz) und Person näher zu untersuchen. Unter Wesen Substanz konnte einmal das Allgemeine der Gattung verstanden werden (die οὐσία δεύτερα des Aristoteles). So wäre also eine Mehrheit von Personen in dem einen göttlichen Wesen, wie in der Gattung Mensch oder Thier eine Mehrheit von Menschen oder Thieren. Allein eine solche blosse Gattungseinheit soll nach dem orthodoxen Trinitätsbegriff die Einheit des göttlichen Wesens nicht sein, denn dann müsste man, wie man von mehreren Menschen in der menschlichen Gattung redete, so auch von drei Göttern in dem einen göttlichen Wesen reden. Es bleibt also nichts übrig als den Begriff des Wesens als individuelle Substanz (οὐσία πρώτη) zu fassen, welche in jedem Einzelwesen eine andere ist. Zur Constituirung des Begriffs der Person muss nun noch zu der Substanz in diesem letzteren Sinne die Intelligenz hinzukommen: Person ist die individuelle Substanz als eine intelligente vernünftige [83]). Ist nun aber dies der richtige Begriff der Person, so folgt daraus mit unabweisbarer Nothwendigkeit, dass wo mehrere unterschiedene Personen sind, da auch mehrere unterschiedene Substanzen oder Wesen sein müssen, nach der einfachen Regel der Multiplication der Person [84]). Werden aber drei

excogitata est haec falsa et neque in Scriptura neque in sana ratione fundata distinctio inter essentiam et personas."

[83]) Goslavi, De persona p. 12: „Siquidem intellectus accedens naturae seu substantiae individuae personam conficit, quae componitur ex intellectu et individua substantia." Aus der Definition des Boëthius (Person = substantia individua naturae rationalis) bildete sich die allgemein übliche Definition der Person hervor: substantia individua intelligens, welche vom Socinianismus nur recipirt ward; vergl. ausser Goslavus a. a. O. Cat. Rac. Q. 72: „ — quum persona nihil aliud sit, nisi essentia individua intelligens." Wollzogen a. a. O. p. 21 setzt dafür substantia prima intelligens, eben so Crell De uno Deo Patre p. 91.

[84]) Wollzogen a. a. O. p. 21: „Hinc perspicitur, primo ubi sunt plures distinctae personae, ibi etiam revera plures distinctas

göttliche Wesen angenommen, so sind drei Götter die nothwendige Consequenz davon, denn Gott ist eben die dem Wesen entsprechende Bezeichnung. — Gegen diese Consequenzen sucht sich nun das trinitarische System durch seinen amphibolischen Begriff des göttlichen Wesens zu schützen: das göttliche Wesen soll einerseits mehr sein als die generelle Gattungseinheit, andererseits aber weniger als die individuelle Substanz, da es so mit der Person zusammenfallen würde. Die specifische Formel für diese besondere Bestimmtheit des göttlichens Wesens ist, dass es in jeder der Personen *ganz* sei. — Allein dadurch verwickelt sich der Trinitätsbegriff, wie der Socinianismus nachweist, nur in eine andere Reihe von Widersprüchen. Zunächst, was die Seite der Substanz anbetrifft, so wären zugleich eine Substanz und drei Substanzen in der Gottheit, und damit zugleich *ein* Gott und drei Götter [85]). Ferner was die Seite der Person anbetrifft, so wären die göttlichen Personen zugleich realiter dieselben und doch verschieden [86]). Denn ist das göttliche Wesen in den drei Personen nicht nur dasselbe, sondern auch ganz in jeder Person, so fallen die Personenunterschiede zusammen, die doch eben das trinitarische Dogma wesentlich bedingen [87]).

substantias seu essentias esse. Nam si una persona est substantia intelligens juxta supra positam personae definitionem, clarum sane est, duas personas esse duas substantias intelligentes, et tres personas tres substantias intelligentes et sic porro." — Crell a. a. O.: „Multiplicato enim definito, quod hic persona est, multiplicatur etiam tota definitio, seu totum id, quod in definitione exprimitur."

[85]) Crell, De uno Deo Patre II. sect. 1. cap. 1. 4. p. 89. 91 f.

[86]) a. a. O. p. 91.

[87]) Wollzogen a. a. O. p. 22: „Revera si Pater, ut illi volunt, eandem habet essentiam, quam habet Filius, sequitur Patrem esse eandem illam personam, quae est Filius, et contra, Filium esse eandem personam, quae Pater est. Eodem modo se res habet cum Spiritu sancto, si is ut creditur persona est, et eandem essentiam habet, quam Pater et Filius habent. Atqui nolunt ipsi, personas confundi."

Hier kam es nun für die orthodoxe Trinitätslehre darauf an, den Unterschied der Personen zu motiviren, wie derselbe trotz der Einheit des Wesens bestehen könne, und diese Tendenz hatten bekanntlich die hypostatischen Proprietäten, die Ungezeugtheit als die besondere Bestimmtheit des Vaters, die Gezeugtheit als die des Sohnes und der Ausgang als die des heil. Geistes. — Je bereitwilliger nun der Socinianismus die Prärogative des Vaters anerkannte, desto mehr Scharfsinn verwandte er darauf, die Proprietäten der beiden anderen Personen als widersinnig zu erweisen. — Was zunächst den Begriff des Gezeugtseins anbetrifft, der ja die Eigenthümlichkeit des Sohnes constituiren soll, so wendet der Socinianismus ein, dass der Begriff der Zeugung nur auf endliche Dinge seine Anwendung finde. Die Zeugung hat nur den Zweck die Gattung zu erhalten [88]). Eximirt die Orthodoxie dagegen, dass dies nur von der physischen Zeugung gelte, nicht aber von der übernatürlichen, mystischen, so wird darauf erwiedert, dass man gerade durch die Behauptung eines Gezeugtseins des Sohnes aus dem *Wesen* des Vaters die Zeugung zu einer physischen mache, während Gott vielmehr Christum auf eine andere Weise als seinen Sohn gezeugt habe, nämlich durch seine Auferweckung von den Todten und seine Erhöhung [89]). Was nun gar den Begriff einer ewigen Zeugung anbetrifft, so ist dieser ein Widerspruch in sich selbst; gezeugt sein und ewig sein schliesst sich einander aus [90]). Wenn es ein ewiges Gezeugtes giebt, so wären Potenz und Actus

[88]) Goslavus a. a. O. p. 97: „Tertium argumentum meum est, generationem esse necessariam conservandae speciei caussa. Ergo res quae non intereunt, vel interire non possunt, nec generare nec generari."

[89]) a. a. O. p. 99. — Wollzogen a. a. O. hebt noch das Moment hervor, weshalb da die Zeugung in Gott etwas ganz anderes sein sollte, man sich denn überhaupt so an diesen Begriff anklammere.

[90]) a. a. O. p. 111: „Invicem enim se perimunt, aeternum esse et ex alterius essentia generatum."

zugleich [91]). Weiter würde daraus folgen, nicht nur dass der Sohn von Ewigkeit her gewesen und nicht gewesen wäre, sondern auch, dass dies Verhältniss noch gegenwärtig, ja in alle Ewigkeit statt finde [92]). Das Schlimmste aber ist, dass in dieser Weise der Sohn zugleich sein eigener Vater und Sohn ist. Denn aus wessen Wesen Jemand gezeugt wird, dessen Sohn ist er: nun aber soll ja der Sohn dasselbe Wesen haben, wie der Vater; folglich wird er aus seinem eigenen Wesen gezeugt und ist sein eigener Vater [93]).

Eben so unhaltbar als die besondere Bestimmtheit der zweiten trinitarischen Person, die Gezeugtheit, ist nun aber nach der socinianischen Ansicht auch die der dritten, der Ausgang (processio). Wenn es der orthodoxen Trinitätslehre nie recht hatte gelingen wollen, den Unterschied zwischen dem Gezeugtsein des Sohnes und dem Ausgang des Geistes begreiflich zu machen, so entging dem Socinianismus die schwache Seite des Trinitätsdogmas auf diesem Punct um so weniger. Warum, da doch der heil. Geist eine Person und desselben Wesens mit dem Vater und Sohn sein soll, sagt man nicht auch, dass er aus Vater und Sohn von Ewigkeit gezeugt sei. Wäre der heil. Geist freilich nichts als eine göttliche Kraft, so läge darin der Grund, dass nicht von einer Zeugung desselben die Rede sein könne. Aber von einer Person, welche ihr Wesen von einer anderen Person empfängt, kann und muss gesagt werden, dass sie von ihr gezeugt sei. Der Einwand, dass in der Schrift eben nur von einer Procession, nicht aber von einer Zeugung die Rede sei, ist nicht von Bedeutung, denn abgesehn davon, dass hieraus eben zu schliessen sein würde, dass der heil. Geist keine Person sei; warum will man sich hier so darauf piquiren,

[91]) a. a. O. p. 101: „Deinde, si generantur aeterna, aeternum hoc erit, et actu semper et potentia aliquando. Actu: quia aeternum est, quod numquam non fuit. Potentia: quia in iis quae quocumque modo fiunt, nihil est actu, quod prius in potentia non fuerit."

[92]) Crell a. a. O. p. 97 f.

[93]) Crell a. a. O. p. 95.

nicht über den Schriftausdruck hinaus zu gehen, da doch sonst das Trinitätsdogma in seinen Bestimmungen wesentlich über den einfachen Schriftausdruck hinausgeht [94])? Es bleibt also nichts übrig, als dass Zeugung und Procession zusammenfällt; dann aber fiele auch der Geist und der Sohn zusammen; oder es gäbe zwei Söhne; der heil. Geist wäre auch ein Sohn, und zwar ein solcher, welcher zwei Väter und einen Grossvater hatte, weil er vom Vater und Sohn ausgeht. Er ist mithin zugleich Sohn des Vaters und Sohnes-Sohn [95]). Aus allen diesen Inconvenienzen aber erhellt nur die Widersinnigkeit und Unhaltbarkeit der fraglichen Bestimmungen über den heil. Geist.

Richtet sich so die Polemik des Socinianismus im Einzelnen gegen die verschiedenen Proprietäten, so glaubt er im Allgemeinen in der Art und Weise, wie hier Zeugung und Ausgang angewendet werden, um dadurch die Personen im göttlichen Wesen zu vervielfältigen, nur eine weitere gleichfalls höchst bedenkliche Inconvenienz zu entdecken. Die Sache ist nämlich die, dass man, ist einmal in dieser Weise mit der Vervielfältigung der göttlichen Personen begonnen, bei einer Dreiheit der Personen nicht stehen bleiben kann, sondern der Vervielfältigungsprozess geht ins Endlose. Denn zeugte Gott aus seinem Wesen einen Sohn, und brachte mit diesem zugleich den heil. Geist hervor, so dass diese mit ihm Gott sind, so ist kein Grund vorhanden, weshalb nicht der Sohn wieder einen andern Sohn zeugen sollte und eben so der heil. Geist, und dann wieder beide einen heil. Geist von sich ausgehen liessen — was denn natürlich in infinitum fortgehen würde. Sollte es nicht geschehen, so könnte der Grund entweder nur darin liegen, dass Sohn und Geist nicht dasselbe

[94]) Wollzogen a. a. O. p. 37 f.

[95]) Wollzogen a. a. O. p. 38. — Crell a. a. O. p. 104 ff. — Aehnliche Einwürfe hatten schon die Arianer gemacht bei Baur (Lehre von der Dreieinigkeit I, p. 516), wo zugleich über ihre Bedeutung das Richtige bemerkt ist.

können, was der Vater, oder dass sie es nicht wollen. Dass aber Sohn und Geist nicht dasselbe können sollten, ist unmöglich, da sie ja mit jenem derselbe Gott sind, und mithin gleiche Macht und Vermögen haben müssen. Will man aber sagen, sie hätten es nicht gewollt, so ist dies unmöglich, da alle dem göttlichen Wesen immanenten Actionen (ad intra) nicht dem freien Willen unterliegen, sondern mit Nothwendigkeit geschehen sollen. Zudem sollte es von dem freien Belieben abhängen, so könnte es ja dann einmal geschehen, dass sich im Laufe der Zeit noch mehrere göttliche Personen anfänden, wenn es nämlich den Personen, welche bisher andere Personen nicht zeugen und von sich ausgehn lassen wollten, einmal beliebte [96]). — Suchte man nun das einmalige Vorhandensein der göttlichen Personen durch die Analogie mit den geistigen Functionen des Wissens und Willens, der Intelligenz und der Liebe begreiflich zu machen in der seit Augustinus herkömmlichen Weise, so wies der Socinianismus nach, dass hiemit im Wesentlichen nichts geändert werde. Denn dass durch die Functionen des Wissens und des Willens eigene Personen in Gott statuirt werden, bewies man im Allgemeinen daraus, dass das Absolute als unendliche Persönlichkeit nur dann ein entsprechendes Wissen und einen entsprechenden Willen habe, wenn diese selbst unendliche Persönlichkeiten seien. Dazu sollte nun aber jede der Personen auch für sich Intelligenz und Willen haben, denn nur dadurch sind sie ja Personen. Aber mit demselben Recht wie man die Intelligenz und den Willen in Gott überhaupt zu Persönlichkeiten macht, müssen beide Functionen denn auch wieder in den einzelnen Personen zu Personen werden, und so geht es fort bis ins Unendliche [97]).

[96]) Crell a. a. O. p. 96.

[97]) a. a. O.: „Praeterea hoc pacto non tantum easdem personas se ipsas, sed et alias infinitas produxisse statuendum est. Etenim quum persona quaevis et seipsam et ceteras intelligat, easdemque cupiat atque amet: necesse est, ut quaevis iterum plures et alias

Suchte nun in dieser Weise der Socinianismus die Bestimmungen, durch welche das Trinitätsdogma den Unterschied im göttlichen Wesen zu fixiren bestrebt war, als in sich widersprechend nachzuweisen, so geschah dies nicht minder in Betreff derer, durch welche man auch im Unterschiede der Personen ihre Einheit zu wahren bestrebt war. Die Personen sollen nämlich nach dem orthodoxen Lehrbegriff, um nicht auseinander zu fallen, nicht allein von einer und derselben Substanz, sondern sie sollen auch einander immanent sein. Die Polemik des Socinianismus gegen das postulirte Verhältniss der einen Substanz zu der Vielheit der Personen ist schon früher charakterisirt; was aber die Immanenz der Personen (die περιχωρησις) anbetrifft, so scheint sich hierin dem Socinianismus die Widersinnigkeit der kirchlichen Trinitätslehre zu vollenden. Augustinus hatte bekanntlich den Canon aufgestellt: Das Einzelne in den Einzelnen, und Alles in den Einzelnen, und das Einzelne in Allem und Alles in Allem Eins Alles (Singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus et omnia in omnibus Unum omnia). Die einzelnen Personen nämlich in den einzelnen Personen; dann alle Personen in den einzelnen Personen, d. h. die ganze Trinität in den einzelnen Personen. Dann die einzelnen Personen sind in allen, d. h. in der ganzen Trinität. Dazu sind alle Personen in allen, d. h. die ganze Trinität in der ganzen Trinität, und endlich Alle sind eins, d. h. alle Personen haben nur ein Wesen. Bedenkt man nun dazu, dass nach dem Damascener dies Alles ohne Zusammenziehung, Vermischung und Confusion zu denken ist, so darf man sich nicht gerade wundern, wenn der Socinianismus dabei die Hände über dem Kopfe zusammenschlägt und sein vollkommenes Unvermögen eingesteht, sich dabei etwas zu denken, da nicht nur die einzelnen Sätze sich in sich widersprechen,

et spiritus sanctos producat, si illa sunt vera, quae de divina intellectione et amore illi nobis dictitant."

sondern auch einer immer den anderen aufhebt [98]). Und nicht minder gross als diese Schwierigkeiten, welche sich auf die innern Verhältnisse des göttlichen Wesens beziehen, sind die Inconvenienzen, welche sich ergeben, wenn man die äusseren Beziehungen des göttlichen Wesens in Betracht zieht. Denn ist in der That eine Person in der andern, und alle in einer u. s. w., so zeugt nicht nur der Sohn sich selbst und der heil. Geist lässt sich selbst ausgehen, nicht nur zeugt der Sohn den Vater, und der heil. Geist lässt den Sohn und Vater von sich ausgehen, sondern mit dem Sohn wird auch der Vater und der heil. Geist incarnirt, und die ganze Trinität hat gelitten und dem Vater für die Sünden genug gethan [99]). So ist das Ganze eine Verwirrung von Anfang bis zu Ende, ein einziges grosses Labyrinth, aus dem selbst eine salomonische Weisheit keinen Ausweg finden könnte. Und doch soll von der Annahme solcher Bestimmungen nach dem athanasianischen Symbol die Seligkeit abhängen [100])!

Vor dergleichen heftigen Angriffen pflegten sich denn die Vertheidiger der orthodoxen Trinitätslehre mit einer Reihe subtiler scholastischer Bestimmungen, mit denen eigentlich nichts gelöst ward, zu vertheidigen, oder wenn sie auch hieraus vertrieben wurden, so flüchteten sie sich in letzter Instanz in das scheinbar unzugängliche Bollwerk der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens. Aber auch hier liess ihnen

[98]) Wollzogen a. a. O. p. 24: „Quomodo jam homo intellectu praeditus, qui oculos rationis in capite suo gerit, cui Deus sanos sensus ac cerebrum concessit, se ex hoc immani labyrintho, in quo ex uno absurdo aliud nascitur, extricare possit, velim judicent homines incorrupti judicii.“ — Die Aufzeigung der aus den einzelnen Sätzen folgenden Inconvenienzen konnte natürlich nicht schwer sein. So folgt z. B. wenn in den einzelnen Personen die ganze Trinität ist, dass zunächst drei Trinitäten, also neun Personen sind; und wenn nun wieder alle in den einzelnen sind, so erhalten wir 81 Personen und so in infinitum fort.

[99]) Crell a. a. O. p. 99.

[100]) Wollzogen a. a. O. p. 24.

der unermüdliche Gegner keine Ruhe. Begiebt man sich einmal auf dies Gebiet des Unbegreiflichen, so dass also im göttlichen Wesen soll wahr sein können, was in den endlichen Verhältnissen für die menschliche Vernunft ein Widerspruch ist, so ist gar nicht abzusehn, wie weit es dann kommen kann. Warum sagt man denn nicht, da doch Vater, Sohn und Geist ein Gott sein sollen, dass drei Personen in einer Person seien, statt dass man behauptet, drei Personen seien in einem Gott oder in einem göttlichen Wesen? Was könnte man dagegen haben? Dass es unmöglich sei und der Vernunft widersprechend, darf man nicht einwenden; denn es ist ja nur dasselbe Asyl, zu welchem man selbst immer seine Zuflucht nimmt [101]). Kurz will man sich auf die Unbegreiflichkeit und Transcendenz des göttlichen Wesens zurückziehen, so hört alle Sicherheit und Gewissheit unsers Wissens auf, da wir das Absurdeste und Widersprechendste in das göttliche Wesen übertragen können.

Hatte nun in dieser Weise der Socinianismus die Lehre von drei Personen in dem einen göttlichen Wesen mit allen ihm zu Gebote stehenden Waffen bekämpft, so stellt er nun selbst als seine eigene positive Lehre den Satz hin, dass wie nur ein Gott und ein göttliches Wesen, so auch nur eine göttliche Person in demselben anzunehmen sei, nämlich der Vater unsers Herrn Jesu Christi [102]). Dabei hielt man die

[101]) a. a. O. p. 21: „Quum enim homines isti non dubitent ita loqui: Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus, et tamen non sunt tres Dii, sed unus Deus: eccur non etiam alii alicui liceat ad hunc modum loqui: Pater est persona, Filius est persona, Spiritus S. est persona, et tamen non sunt tres personae sed una persona. Quomodo id refutabunt? An dicent impossibile esse et contrarium omnium hominum rationi, ut tres personae sint una tantum persona? At ille ad idem ad quod ipsi solent asylum confugiet ac respondebit, mysterium esse de quo ratio judicare nequeat."

[102]) Cat. Rac. Q. 72: „Hoc sane vel hinc patere potest, quod essentia Dei sit una numero, qua propter plures numero personae in ea esse nullo pacto possunt, quum persona nihil aliud sit, nisi

Trinität als Zusammenstellung von Vater, Sohn und Geist fest, nur dass man unter den beiden Letztern nicht zwei dem Vater gleichgestellte Personen im göttlichen Wesen verstand, sondern unter dem Sohn die Persönlichkeit des historischen Christus und unter dem Namen des Geistes die von Gott durch Christum verliehene heiligende Kraft verstand [102]). Daher die Entwicklung der Momente Sohn und Geist, welche nach der orthodox-kirchlichen Lehre in das göttliche Wesen selbst fällt, nach dem Socinianismus nur ausserhalb desselben vor sich gehen kann, daher auch die nähern Bestimmungen über beide Puncte hier noch keine Stelle finden können.

Werfen wir nun schliesslich noch einen Blick auf die Bedeutung des socinianischen Gegensatzes gegen die kirchliche Trinitätslehre, so kann zunächst seine Berechtigung nicht in Zweifel gestellt werden. Das Trinitätsdogma hatte die Gegensätze nicht innerlich mit einander vermittelt, vielmehr nur äusserlich neben einander gestellt. Es hatte, wie sich dies bei der Betrachtung seines genetischen Entwicklungsganges aufs Evidenteste herausstellt, die einseitigen Extreme nur dadurch vermieden, dass es immer zwei entgegengesetzte Bestimmungen verband, ohne Rücksicht darauf, ob sich diese

essentia individua intelligens.“ Q. 73: „Quaenam est haec una persona divina? Est ille Deus unus Domini nostri Jesu Christi pater.“

[103]) Jon. Schlichting, De SS. Trinitate, Praef. p. 1 f.: „ — — quam (Trinitatem) Patrem, Filium et Spiritum S. esse, nulli Christianorum fas est dubitare: sed quae sit, esseque debeat nominum istorum significatio — — magna est dissensio. Die eine Ansicht nämlich ist die, wonach Vater, Sohn und Geist drei unterschiedene Personen in dem einen göttlichen Wesen sind, und eine Jede Gott. Nos vero solius Patris nomine summum illum unicumque Deum rerum omnium conditorem significari debere dicimus; Filii vero nomine non alium ullum, quam Jesum Christum hominem ex Spiritu S. conceptum et ex virgine natum Maria, non spectata in eo alia ulla, per quam jam ante Deus fuerit hominemque induerit, natura; Spiritus S. denique nomine non aliam rem ullam, quam coelestem divinumque afflatum, Dei Patris munere per Filium Jesum Christum credentibus concessum ac inspiratum.“

Zusammenstellung begreifen lasse oder nicht. Die Momente der Einheit und des Unterschieds im göttlichen Wesen waren zwar festgehalten, und dadurch ihre beiderseitige Berechtigung gesichert, aber wie sie zusammen bestehen könnten, das blieb ein unbegreifliches Mysterium. Die Unmöglichkeit das Trinitätsdogma zu begreifen, lag darin begründet, dass man die trinitarische Dialectik gänzlich in das transcendente göttliche Wesen verlegt hatte: die Selbstunterscheidung von sich und die Einigung mit sich sollte sich in der transcendenten Sphäre des göttlichen Wesens vollziehen, daher denn Unterschied und Einheit immer nur abstracte Bestimmungen ohne allen concreten Inhalt blieben, sofern man bei den trinitarischen Bestimmungen die Welt des Endlichen als integrirendes Moment gänzlich ausser Acht liess; sie sollten wohl ein Verhältniss Gottes zu sich selbst bezeichnen, ohne dass jedoch dies Verhältniss Gottes zu sich selbst als durch das Verhältniss Gottes zur endlichen Welt vermittelt gefasst wäre. Daher denn die innerweltlichen Beziehungen Gottes, seine Functionen als Schöpfer, Erlöser und Heiliger der Welt immer nur eine accidentielle Bedeutung erlangen konnten, während es doch gerade das soteriologische Element war, von dem aus sich jene transcendenten Bestimmungen des göttlichen Wesens gebildet hatten. Den innerweltlichen Beziehungen Gottes konnte höchstens die Bedeutung beigelegt werden, dass sie um unsertwillen statt fänden; das göttliche Wesen in seiner absoluten an sich seienden Transcendenz ist so sehr ein fertiges, in sich abgeschlossenes, dass in ihm keine Nothwendigkeit liegen kann, sich zur endlichen Welt in ein Verhältniss zu setzen, und damit sein Verhältniss zur endlichen Welt als ein Verhältniss zu sich selbst zu manifestiren. Gegen diese Einseitigkeit des orthodoxen Trinitätsbegriffs, welcher die Dreieinigkeit wohl als ein Verhältniss Gottes zu sich selbst, nicht aber als ein Verhältniss Gottes zur endlichen Welt auffasste, hatte nun der Socinianismus die Aufgabe, die andere Seite des Verhältnisses zum Bewusstsein zu bringen; doch ward sie von ihm gleichfalls wieder einseitig gefasst, so dass er in der Trinität

ein Verhältniss Gottes zu sich selber leugnete, und nur ein Verhältniss Gottes zur endlichen Welt stehen lassen wollte. Es musste dies Moment hervorgehoben werden, damit die Gottesidee aus ihrer abstracten Transcendenz zurückgerufen und das Moment des Endlichen wieder in seinem Recht und in seiner Bedeutung anerkannt werde. Aber durch die Einseitigkeit, in welcher der Socinianismus jene Seite des Verhältnisses geltend machte, geschah es, dass das Resultat, zu welchem er gelangte, im Wesentlichen dasselbe war, wie das der orthodoxen Trinitätslehre. Konnte es hier zu keiner wahrhaften Vermittlung mit der endlichen Welt kommen, weil sich die Unterscheidung und die Aufhebung derselben zur Einheit lediglich innerhalb des göttlichen Wesens, also in der Sphäre der Transcendenz vollzieht, so kommt es im Socinianismus nicht zu einer solchen, weil hier das göttliche Wesen allen Unterschied und mithin auch alle Vermittlung von sich ausschliesst. Das göttliche Wesen ist hier eine reine unterschiedslose in sich vollendete Einheit, welche in sich keinerlei Nothwendigkeit haben kann, ein Verhältniss zu einer endlichen Welt aus sich zu setzen. Gott steht hier eben so äusserlich zu der Welt des Endlichen, wie in der orthodoxen Trinitätslehre. Ja das Verhältniss wird ein noch viel äusserlicheres durch den specifischen Standpunct des Socinianismus, welcher durch das Interesse an dem Endlichen, Menschlichen beherrscht ist, weshalb er genöthigt ist, dasselbe um es in seiner Integrität zu wahren, so scharf als möglich von dem Göttlichen zu trennen, während auf dem Standpunct der orthodoxen Trinitätslehre wesentlich das Göttliche als das Substantielle erscheint, daher ihm das Endliche, Menschliche geopfert, und so allerdings eine Einheit, wenn gleich eine doketische, hervorgebracht wird.

Von hier aus kann man denn auch das richtige Urtheil fällen über die Art und Weise der socinianischen Polemik. Sie besteht wesentlich in der Anwendung der endlichen Verstandeskategorien auf das göttliche Wesen; sie ist oft kleinlich und von einem speculativen Eindringen in die Bedeutung der

kirchlichen Trinitätslehre weit entfernt. Allein dagegen hat man auch wohl zu bedenken, dass das speculative Moment, welches allerdings in der Letzteren enthalten ist, durch die abstracte Form, welche sie in der kirchlichen Ueberlieferung erhalten hatte, mehr oder weniger verloren gegangen war, so dass sie selbst es nicht vermochte, sich im wahrhaft speculativen Sinne geltend zu machen.

In dem Vorangehenden sind nunmehr die vorzüglichsten Bestimmungen des Socinianismus über das göttliche *Wesen* entwickelt. Es ist immer festzuhalten, dass sie, wie dies schon früher bemerkt ist, dem Socinianismus nur insofern von Bedeutung sind, als sie nothwendige Voraussetzungen des göttlichen *Willens* und unseres Gehorsams gegen denselben bilden. Der *Wille* Gottes zu dem wir nunmehr übergehen, ist dem Socinianismus immer die Hauptsache.

### II. Wille Gottes.

Bei dem Willen Gottes ist hier nicht an das Willensvermögen in Gott zu denken, sondern an den in die Erscheinung tretenden Willen Gottes [1]). Es ist der Wille Gottes sofern er Wirkungen hervorbringt. In dieser Bestimmtheit hat der Wille Gottes einmal eine *allgemeine* Beziehung auf alle Menschen überhaupt, sodann aber eine *besondere* auf Diejenigen, welche das ewige Leben erlangen sollen. Nach der erstern Seite manifestirt sich der göttliche Wille in den allgemeinen Beziehungen der Gottheit zur endlichen Welt, Schöpfung u. s. w., nach der anderen in der besonderen Offenbarung des Christenthums [2]).

#### 1) *Die allgemeine Seite des göttlichen Willens.*

Es kommen hier zwei Haupttheile in Betracht: Schöpfung und Vorsehung. In ihnen offenbart sich der göttliche Wille

[1]) Cat. Rac. Ed. 1684. p. 42.
[2]) Cat. Rac. Q. 90.

für alle Menschen [3]). Die Vergeltung, welche als dritter Hauptpunct angeführt wird, fällt theils im Allgemeinen mit der Vorsehung zusammen, theils findet sie ihre nähere Berücksichtigung in der besondern Entwicklung des Inhalts der *christlichen* Offenbarung.

### A. Schöpfung und ursprünglicher Zustand des Menschen.

Es liegt wesentlich in der Grundanschauung des socinianischen Systems, dass sie die endliche Welt schon hinsichtlich ihres Ursprungs in ein durchaus äusserliches Verhältniss zu Gott stellt. Es ist kein innerer im göttlichen Wesen selbst liegender Grund, welcher ihn zur Schöpfung treibt, sondern lediglich sein Wille, welcher in dieser Lostrennung vom Wesen zur Willkühr wird, so dass man streng genommen sagen muss, Gott hätte die Schöpfung auch eben so gut unterlassen können. Es giebt sich dies schon zu erkennen in der unbedingten Verwerfung einer ewigen Schöpfung und der Beweisführung für einen zeitlichen Anfang der Welt, wie wir sie schon bei den Argumenten für das Dasein Gottes kennen gelernt haben. Dazu hat man sich zu erinnern an die Bestimmung des Socinianismus, dass die Zeit auch schon vor der Weltschöpfung gewesen sei, so wie an die Auffassung der göttlichen Ewigkeit als der Bewegung durch eine endlose Zeit, und von hier aus ergiebt sich denn die Vorstellung, dass Gott, der bis dahin allein endlose Zeiträume durchlaufen hat, nun einmal den Einfall bekommt, eine Welt zu schaffen. Da nun ausser Gott nichts existirt, so kann die Ursache dieses Entschlusses nicht ausser Gott gesucht werden; in ihm, in seinem Wesen aber auch nicht, denn dies ist unveränderlich eben so, wie es von Ewigkeit her gewesen ist. Es bleibt also nichts übrig, als zu sagen, Gott könne bei denselben Impulsen wie wir Menschen das eine Mal so, das andere Mal anders handeln [4]). Damit ist denn freilich der Wille Gottes, durch den er die

[3]) Cat. Rac. Q. 91.

[4]) Vergl. Crell oben.

Welt schafft, wesentlich als Willkühr bestimmt, und was Augustinus von dem bösen Willen sagte, es gebe dafür keine caussa efficiens sondern nur eine caussa deficiens, eben das gilt hier von dem weltschöpferischen Willen Gottes: die Welt ist etwas, was auch eben so gut hätte nicht sein können, und steht mithin zu Gott in einem rein äusserlichen, lediglich accidentiellen Verhältniss.

Auf der einen Seite kommt nun freilich auch die orthodoxe Vorstellung von der Weltschöpfung auf dies Resultat hinaus: auch hier soll ja die Welt lediglich durch den Willen Gottes geschaffen sein, und wenn man auch gewöhnlich die Güte Gottes, vermöge deren er seine Vollkommenheit nicht allein habe geniessen wollen, also eine im göttlichen Wesen liegende Eigenschaft als Motiv der Weltschöpfung anzuführen pflegte, so sollte hiemit doch keineswegs gesagt werden, dass die Welt in einem Wesensverhältniss zu Gott stehe, oder dass Gott zur Schöpfung durch eine innere Nothwendigkeit veranlasst sei. Dennoch aber steht nach der orthodoxen Vorstellung die Weltschöpfung bei weitem nicht in einem so äusserlichen Verhältniss zu Gott, wie im Socinianismus. Die Brücke zwischen beiden bildet nämlich dort das weltschöpferische Princip in Gott, der Logos, welcher allerdings in einem immanenten Wesensverhältniss zu Gott steht. Indem der Logos einerseits der Inbegriff der weltschöpferischen Ideen, andererseits aber aus dem Wesen Gottes gezeugt sein soll, so ist hiemit die Welt des Endlichen wenigstens ihrer Idee nach in ein inneres Verhältniss zum göttlichen Wesen gesetzt, obwohl dies allerdings nie ausdrücklich anerkannt, die Welt vielmehr immer nur auf den göttlichen Willen zurückgeführt wird. Der Socinianismus aber, der ja die Selbstunterscheidung in Gott schlechthin negirt und Gott als einfache Einheit gefasst hatte, hatte auch kein vermittelndes Princip zwischen Gott und die Welt in die Mitte zu stellen, und beides musste ihm daher schon bei der Schöpfung ganz auseinanderfallen.

Dies zeigt sich nun besonders, wenn man die Schöpfungslehre des Socinianismus näher ins Auge fasst. Es kann nämlich

kaum einen Zweifel unterworfen sein, dass der Socinianismus keine Schöpfung aus Nichts, sondern vielmehr eine Schöpfung aus einer präexistenten Materie lehrte. Denn obwohl der rak. Catechismus über diesen Punct schweigt, wie er die Schöpfungslehre absichtlich sehr obenhin zu behandeln scheint (Q. 92), und auch F. Socinus sich über diesen Punct nicht ausgesprochen hat, so besitzen wir doch anderweitige Zeugnisse, welche sich über diesen Punct mit der wünschenswerthesten Offenheit aussprechen. So hat sich insbesondere Völkel auf diesen Punct näher eingelassen. Er geht aus von den beiden bekannten Schriftstellen 2 Macc. 7, 28 und Weish. 11, 18, in deren Ersterer es heisst, dass Gott Himmel und Erde und Alles, was darin ist, und das Menschengeschlecht aus Nichts, in der Andern, dass er Alles aus der gestaltlosen Materie geschaffen habe. Die erstere Stelle ist nun nach Völkel nach der letzteren zu erklären. Aus Nichts hat Gott die Welt insofern geschaffen, weil er sie aus formloser Materie schuf, d. h. einer solchen, die weder in Wirklichkeit noch nach einer natürlichen Anlage das war, was später aus ihr gebildet ward, so dass wäre nicht eine unendliche Kraft hinzugekommen, niemals etwas aus ihr geworden wäre [6]). Es ist das nihil privativum der Scholastiker. Nur in dieser Weise heisst es in der Stelle 2 Maccab., dass die Welt aus Nichts geschaffen sei. Dass darunter kein reines Nichts zu verstehen sei, erhelle schon daraus, dass dort nicht nur von allen andern Dingen

[6]) De vera Rel. l. II. cap. 4: „Primo igitur de materia dicendum est, de qua contrariae in speciem sententiae, sed revera eadem, in duobus apocryphis ut vocant libris exstant. Nam lib. 2 Machab. cap. 7, 28 legimus, Deum coelum et terram et omnia, quae in eis sunt, hominumque *ex nihilo* fecisse. Auctor tamen libri sapientiae cap. 11, 18 asserit, Deum ex *informi materia* omnia creasse. Posterior locus prioris est explicatio. Ideo enim Deus ex nihilo omnia fecisse dicitur, quia ea crearit ex materia informi, hoc est ejusmodi, quae nec actu nec naturali aliqua potentia seu inclinatione id fuerit, quod postea ex ea fuit formatum, ita ut nisi vis quaedam infinita accessisset, numquam quicquam ex ea fuisset exstiturum."

sondern auch vom Menschen gesagt sei, er sei aus Nichts geschaffen, da es doch sowohl von einigen anderen Dingen, als insonderheit vom Menschen feststehe, dass er aus Erde gebildet sei. Einen Beweis für die Schöpfung aus der gestaltlosen Materie findet Völkel auch in der Stelle Hebr. 11, 3, die Welt sei durch das Wort Gottes geschaffen, so dass nicht aus Erscheinendem (oder nach der andern Lesart aus nicht Erscheinendem) das Sichtbare geworden ist. Darin liegt es unzweideutig ausgesprochen, dass das Sichtbare aus Etwas, wenn gleich etwas Unsichtbarem, der Erscheinung Entbehrendem, geschaffen sei. Welcher Art nun dies nicht Erscheinende gewesen, das erhelle am besten aus dem Bericht der Genesis. In dem ersten Satz: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde," ist die nachfolgende Erzählung summarisch, gewissermassen als in einer Ueberschrift zusammengefasst, während das Nachfolgende nur den Hergang näher entwickelte. In dem Tohu Wabohu, welches von der Erde in ihrem anfänglichen Zustande ausgesagt wird, liegt die Beschreibung der formlosen Materie, und wenn es heisst, dass Finsterniss über der Tiefe lagerte, so liegt darin die Aufklärung, weshalb die ursprüngliche Materie ein nicht Erscheinendes ist. Ueber die Schöpfung dieses ursprünglich Gegebenen, des Chaos und des Abgrundes und des darüber schwebenden Geistes Gottes sage Moses Nichts, und auch anderwärts enthalte die heil. Schrift nichts darüber, daher hier, wenn man es nicht vorziehe, das was die Schrift nicht entscheide, gleichfalls unentschieden zu lassen, jedenfalls vollkommene Freiheit statt finden müsse, das anzunehmen, was der Vernunft am meisten gemäss sei [6]). — Hier wird also die Schöpfung aus einer präexistenten Materie ausdrücklich behauptet, und wenn gleich es nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, dass diese selbst von Gott nicht wiederum erschaffen sei, so ist dies doch augenscheinlich die Meinung. Erwägt man nun, dass Völkel's Werk als dogmatisches Compendium bei den Socinianern in

[6]) a. a. O.

grossem Ansehn stand und fast eine Autorität war [7]), sofern von einer solchen im Socinianismus überhaupt die Rede sein kann, dass wir ferner dieselbe Ansicht, welche hier über die Schöpfung entwickelt ist, auch bei anderen Häuptern des Socinianismus finden [8]), so kann es kaum einem Zweifel unter-

[7]) s. oben.

[8]) Hieher gehört zunächst Joh. Crell, De Deo et ejus attributis cap. 3 (De vera rel. I, p. 8): „Adde quod ne sacrae quidem literae, quum creationem hujus mundi describunt, in materiae productione eam collocant, sed in ejus formatione. Quinetiam rerum creatarum materiam apertissime commemorant, ut alibi in his libris explicabitur," nämlich an der angeführten Stelle bei Völkel. — Eben so Hieron. Moscorovius, Refut. libri de Baptismo Martini Smiglecii Jesuitae, cap. 3, p. 78. 79, wo gleichfalls in Abrede gestellt wird, dass die Schöpfung eine Hervorbringung der Dinge aus Nichts sein müsse; vielmehr wird behauptet, dass für die Ewigkeit der Materie die gewichtigsten Gründe sprechen. (Vergl. G. Ashwell, de Socino et Socinianismo diss. p. 109), wozu bei Abr. Calov, Scripta Antisociniana, Abth. 3, p. 124 noch eine andere Stelle desselben Verfassers aus der Schrift Refut. appendicis, quam Martinus Smiglecius u. s. w. p. 30 angeführt wird. — Endlich Wiszowaty, Rel. rat. p. 82: „Eundem Deum creasse coelum tellurem sidera etc. non est contra rationem, praesertim si non ex mere nihilo, quod in sacris literis numquam exstat scriptum, sed ex materia informi condidit, ut scriptum est cap. 11, 18. Die anonyme Schrift: Demonstratio, quod materia mundi non sit initii expers Deoque coaeterna, sed ab eo creata vel producta (bei Sand, Bibl. p. 179) kann mithin schwerlich dem Wiszowaty beigelegt werden, wie Bock es für möglich hält. Tom. I, p. II, p. 756. — Auf diese Lehre des Socinianismus bezieht es sich augenscheinlich auch, wenn Sam. Maresius in der Vorrede zu seiner Hydra Socinian. expugnata unter den Ketzereien, deren Vereinigung er im Socinianismus erblickt, auch die des Hermogenes aufzählt. Eben so befindet sich in dem Disput. Theologicarum Antisocinianarum Compend. von Joh. Hoornbeck, Ultraj. 1666 p. 71 die Thesis: „Num materia mundi vel corpus aliquod fuerit ante tempus, ex quo mundus hic in tempore sit factus per inditum ipsi motum? — Negatur." — Dagegen lehrt die Summa univers. Theol. p. 54 eine Schöpfung „ex nihilo prout colligi potest ex Rom. 4, 17. — Hebr. 11, 3. — 2 Cor. 4, 6, nihil enim

liegen, dass wir dem Socinianismus die Lehre von der Schöpfung aus einer präexistenten von Gott nicht geschaffenen Materie zu vindiciren haben.

Dieser Punct, welcher in den neuern Darstellungen des Socinianismus übersehn ist, ist charakteristisch für den Charakter des ganzen Systems. Die dualistische Trennung des Unendlichen und Endlichen, was die Substanz, das Wesen anbetrifft, ist hiedurch auf seinen adäquaten Ausdruck gebracht: von Ewigkeit her existirt neben Gott in der formlosen unlebendigen Materie das substantielle Princip des Endlichen, absolut verschieden von dem göttlichen Wesen; die Schöpfung besteht nur in der Formation des Formlosen, in der Erleuchtung des Dunkeln, in dem Ordnen des Chaotischen durch das Machtwort des göttlichen Willens. Auf den Widerspruch, in den der Socinianismus durch seine Lehre von einer ungeschaffenen Materie mit seiner Behauptung einer absoluten Herrschaft und Macht Gottes gerathe, machten schon ältere Gegner desselben mit Recht aufmerksam [9]). In der That ist das Endliche seiner Substanz nach so absolut von dem Unendlichen verschieden, und diesem gewissermassen als ein zweites Absolutes von Ewigkeit her zur Seite stehend, so darf es nicht befremden, wenn es im Socinianismus zu einer inneren Einigung beider Seiten nicht kommen kann; das Endliche muss vielmehr seinem Wesen nach dem Unendlichen immer äusserlich bleiben, und dieses somit, da es an der Substanz des Endlichen beständig eine undurchdringliche Grenze findet, selbst verendlicht werden.

Nachdem wir so die Ansicht des Socinianismus über die Art und Weise der Schöpfung kennen gelernt haben, wenden wir den Blick auf die Resultate der Schöpfung, und betrachten hier die Lehre des Socinianismus von den *Geschöpfen*, insbesondere *dem Menschen in seinem ursprünglichen Zustande.*

Deo coaeternum fuit," wobei es freilich immer noch darauf ankommt, was unter dem nihil verstanden ist.

[9]) So Abr. Calov a. a. O., und G. Ashwell a. a. O. sieht darin nicht minder eine Beschränkung der göttlichen Allmacht.

Die Resultate der Schöpferthätigkeit Gottes sind nun nicht nur alle endlichen Dinge und Wesen überhaupt, sondern insbesondere die Geister- und Menschenwelt.

Hinsichtlich der Ersteren wich der Socinianismus von der damals herkömmlichen Ansicht der Orthodoxie darin ab, dass er die *Engel* vor der Hervorbringung dieser Welt geschaffen sein liess, wobei er indess manche ältere Autoritäten auf seiner Seite hatte. Dass die Schöpfung der Engel in der Schöpfung des Lichts enthalten sei, ist deshalb unzulässig, weil die Engel sonst nirgends unter dem Licht verstanden werden. Auch ist es, da wir lesen, dass alsbald nach der Weltschöpfung der Teufel den Menschen im Paradiese verführte, wenig wahrscheinlich, dass derselbe in so kurzer Zeit von Gott geschaffen und mit einem so grossen Theil der Engel sollte abgefallen sein [10]). Was nun die Natur der Engel anbetrifft, so sind sie mit Unsterblichkeit begabte Geister, und deshalb vorzüglich geeignet, Söhne Gottes zu heissen. Doch hat Gott, wie er sie geschaffen auch die Macht, ihnen die Unsterblichkeit wieder zu nehmen und sie zu vernichten [11]). So ist also die Unsterblichkeit auch bei den Engeln nur etwas äusserlich mit ihrer Natur Verbundenes.

Was nun den *Menschen* anbetrifft, so schliesst sich der Socinianismus im Allgemeinen an die herkömmliche dogmatische Vorstellung an, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei. In der näheren Bestimmung dieses Bildes aber differirt er mannichfach von der gewöhnlichen Ansicht, und es manifestirt sich gerade darin der eigenthümliche Charakter des Systems. Das Bild Gottes nämlich, welches der neugeschaffene Mensch an sich trägt, besteht nämlich nach dem Socinianismus vorwiegend in der *Herrschaft* über alle niederen Wesen. Zwar sind auch Geist und Vernunft integrirende Momente des göttlichen Ebenbildes, aber diese nur insofern

[10]) Völkel a. a. O. II, cap. 2, und Enjedin und Socinus bei Abr. Calov a. a. O. p. 125.

[11]) Völkel a. a. O.

als sie die Bedingung sind für die Herrschaft des Menschen, und dieser dieselbe ohne Vernunft nicht auszuüben vermöchte [11]). Schon in der Stelle Genes. 1. 26 liegt es deutlich genug, dass bei dem Bilde Gottes nach welchem der Mensch geschaffen ist, an die Herrschaft gedacht ist; denn das „er möge herrschen über die Fische des Meeres u. s. w." ist nur Epexegese und nähere Bestimmung des Vorangehenden „nach unserm Bilde, nach unserer Aehnlichkeit," so dass es also zu fassen ist, „so dass er herrsche, oder als der da herrsche [12])." Der Begriff der Herrschaft zieht sich überhaupt, was charakteristisch für das Wesen des Socinianismus ist, wie der rothe Faden durch das ganze System hindurch: der Begriff der Herrschaft ist es, der den Begriff Gottes constituirt; die Herrschaft muss es mithin auch sein, in welcher die göttliche Würde Christi besteht; die Herrschaft ferner, welche das eigentliche Wesen des göttlichen Ebenbildes im

[11]) Praell. Theoll. cap. 3. B. F. P. I, p. 539: „Dei imago et similitudo ad quam conditus est homo, ne in ipsa quidem mente ac ratione, unde omnis justitia in ullum derivari poterat, praecipue consistit, sed in dominatu rerum omnium, praesertim inferiorum, sex illis diebus a deo creatarum." — De statu primi hominis ante Lapsum adv. Puccium B. F. P. II, p. 286: „Quamquam in imperio illo mens quoque et ratio inclusa est, quum ratio et mens, qua homo est praeditus, ejus imperii caussa efficiens sint. Adime enim homini rationem et mentem, et illi omne propemodum imperium in res creatas ademeris." — Vergl. Cat. Rac. Q. 42. — Völkel a. a. O. L. II, cap. 6. — Ostorodt, Unterrichtung p. 267.

[12]) Adv. Puccium a. a. O. p. 288: — nach Anführung der Stelle Gen. 1, 26: „Ex quibus verbis apertissimum est, imaginem et similitudinem illam imperio homini in cetera animantia et in ipsam terram dato contineri, praesertim iis qui sciunt, Epexegesim figuram apud Hebraeos, qui expositivis sermonis particulis non utuntur, sed per simplicem copulam et eas et plerasque alias ubique repraesentant, frequentissimam esse, ut hoc loco nihil aliud sit: *Et dominetur, quam Qui scilicet dominetur.*"

Menschen ausmacht, die Herrschaft endlich, welche den wesentlichen Inhalt der zukünftigen Herrlichkeit constituirt [14]).

Von dieser positiven Bestimmung des göttlichen Ebenbildes aus setzte sich nun der Socinianismus der orthodoxen Fassung desselben aufs Entschiedenste entgegen, wonach das göttliche Ebenbild *physisch* in der Unsterblichkeit, *intellectuell* in einer hohen Vollkommenheit des Wissens und der Erkenntniss, *ethisch* in einer anerschaffenen Gerechtigkeit und Heiligkeit bestanden haben sollte.

Was zunächst den ersten Punct anbetrifft, so behauptet der Socinianismus, dass der Mensch sterblich geschaffen ist, und von Natur an der Unsterblichkeit keinen Theil hat [15]), wovon dann die Bekämpfung der entgegengesetzten Ansicht nur eine nothwendige Folge ist [16]). Für die ursprüngliche Unsterblichkeit des ersten Menschen spricht nicht, dass er nach dem göttlichen Bilde geschaffen ist, denn auch nach dem Sündenfall wird dem Menschen mehrfach das göttliche

[14]) Praell. Theoll. a. a. O.: „Nam et imago divina quam in altero saeculo habituri sumus, in eo constitura est, quod omnibus inimicis nostris et morti ipsi atque infero plenissime dominabimur, nec aliquid praestantius in deo est, quam cunctarum rerum dominatus atque imperium."

[15]) Cat. Rac. Q. 40: „ — ut homo natura nihil habet commune cum immortalitate — ." — Q. 41: „Cur vero nihil habet commune homo cum immortalitate? Idcirco, quod ab initio de humo formatus propterea que mortalis creatus fuerit."

[16]) Am ausführlichsten ist es geschehen von F. Socinus in dem Kampfe mit dem damals zu Basel sich aufhaltenden Florentiner Puccius in den Jahren 1577 und 78. Dieser hatte, nachdem er von der Ansicht des Faustus gehört, in einem Schreiben an denselben 10 Thesen gegen dieselbe aufgestellt. Darauf erwiederte Faustus in einer kürzern Widerlegung. Als darauf eine Replik des Puccius erfolgt war, wies Faustus auch diesen Angriff in einer längeren Widerlegungschrift zurück. Er war seinem ohnehin leicht gereizten Gegner auf allen Puncten bedeutend überlegen. Die verschiedenen Streitschriften unter dem Titel: De statu primi hominis ante Lapsum disput. mit einer Vorrede des Hieronym. Moscorovius in der B. F. P. II, p. 253 ff.

Ebenbild vindicirt (Gen. 9, 6. — Jac. 3, 9), welches zudem auch eine ganz andere Bedeutung hat, nämlich die Herrschaft [17]). Eben so wenig kann man auch dafür geltend machen wollen, dass es heisst, Gott habe nachdem er Alles geschaffen, es angesehn und es sei gut gewesen (Gen. 1, 31). Das *gut* kann hier nur so viel heissen, als seinem Begriff und Zweck entsprechend [18]). Wenn es aber Gen. 2, 7 heisst, Gott habe dem Menschen den Odem des Lebens eingehaucht, und so sei der Mensch zu einem lebenden Wesen geworden (in animam viventem), so ist diese Stelle so weit entfernt für die Unsterblichkeit geltend gemacht werden zu können, dass vielmehr der Apostel Paulus I Cor. 15, 44. 45 sie in ganz entgegengesetztem Sinne gebraucht. Eben so kann, dass der Mensch ursprünglich im Garten Eden (Vulg. Paradisus voluptatis) war, kein Grund für seine Unsterblichkeit sein, da der Tod nicht da hinein passe. Denn einmal ist Eden dort Nom. propr., nicht aber Appellativum; sodann aber haben unter Andern die Epicureer gezeigt, dass der bevorstehende und erwartete Tod keineswegs mit der Lust und Glückseligkeit unverträglich sei [19]). Endlich kann auch die Stelle Röm. 5, 12 nicht für die ursprüngliche Unsterblichkeit des Menschen geltend gemacht werden, denn es ist dort nicht von der Sterblichkeit (Mortalität) sondern nur von dem wirklichen Tode von der Nothwendigkeit zu sterben die Rede [20]). — Dagegen erhellt die ursprüngliche Sterblichkeit des Menschen aus dem ganzen Bericht der Genesis, der vom Socinianismus als wirklich passirte Geschichte festgehalten wird. Einmal war der Mensch aus irdischem Stoffe geschaffen, und die ganze Construction und Composition seines Körpers, die doch bei der Schöpfung im Wesentlichen dieselbe gewesen sein muss, wie sie jetzt ist, führt zu der Annahme einer ursprünglichen Sterb-

[17]) Cat. Rac. Q. 42.
[18]) Adv. Puccium a. a. O. p. 258. 276 ff.
[19]) a. a. O. p. 259. 289 ff. 292 ff.
[20]) Cat. Rac. Q. 44. — Adv. Pucc. a. a. O. p. 261. 329 ff.

lichkeit des Menschen [21]). Insbesondere ist, dass er von vorne herein die Bestimmung zum Essen und zur Zeugung hatte, ein unverkennbares Zeichen, dass der Mensch von Natur sterblich war [22]). Denn das Essen dient den Abgang der Lebenskraft wieder zu ersetzen, da doch bei einer unsterblichen Natur von einem solchen Abgang nicht die Rede sein kann, und die Zeugung hat wesentlich die Bestimmung das Geschlecht zu erhalten, während das Einzelne untergeht [23]). Zudem, war Adam unsterblich geschaffen, so war es ganz überflüssig, ihm auch den Baum des Lebens zu geben um davon zu essen [24]). Endlich wird es auch im N. T. ausdrücklich vorausgesetzt, dass Adam ursprünglich eine sterbliche Natur gehabt habe; besonders wusste der Socinianismus die Vortheile, welche die Stelle 1 Cor. 15, 45 ff. seiner Ansicht

[21]) Cat. Rac. Q. 41: „ — quod ab initio de humo formatus, *proptereaque* mortalis creatus fuerit.“ Adv. Pucc. p. 262: „Hac accedit, quod materia ex qua homo constat, et elementorum commistio quae in eo conspicua est, alterationem, ut ajunt, et mutationem in ipso omnino arguunt, et propterea etiam corruptionem, nisi mirabili quadam ac divina ope perpetuo conservatus fuisset: praesertim quum ab ipso initio ibi positus foret, ubi solis accessu et recessu, temporum et diei ac noctis perpetuae vicissitudines regnant, quae mista omnia vi sua ad interitum tandem perducunt. — — Num asserere audebis, Adami corpus ex ipsa terra formatum sua natura ejusmodi rerum et qualitatum impressionibus minime fuisse obnoxium? Num id impenetrabile et inviolabile fuisse dices, quamvis carne, ossibus et nervis compactum atque consistens vulneribus contusionibus et incisionibus laedi ac corrumpi potuisse negabis? Num famem, sitim, defatigationem Adamum ante peccatum vel expertem fuisse vel experiri potuisse minime concedes? u. s. w.“

[22]) Quod regn. Pol. cap. 5. B. F. P. p. 703: „ — deinde quod simul atque fuit creatus, cibis vescendis et liberis gignendis a Deo destinatus fuit, quarum rerum utramque cum immortali natura pugnare nemo non intelligit.“

[23]) Adv. Pucc. p. 261 f.

[24]) Quod. regn. Pol. a. a. O. — Cat. Rac. Ed. 1684. p. 18 f.

darbot, trefflich geltend zu machen [25]). Auch ist zu bemerken, dass falls in der That die Sterblichkeit nur in Folge der Sünde eingetreten wäre, sie nun nachdem Christus die Sündenstrafen getilgt haben soll, über die an Christus Glaubenden wenigstens nicht mehr herrschen dürfte: dagegen lehrt aber die Erfahrung, dass diese wie alle Anderen sterben [26]).

Stand es nun so dem Sociniamus einerseits fest, dass der Mensch ursprünglich bei der Schöpfung mit einer sterblichen Natur begabt war, so spricht er sich weniger entschieden darüber aus, ob denn nun der Mensch auch wenn er nicht gesündigt hätte, doch gestorben wäre. Bedenkt man, wie immer der Unterschied zwischen der Mortalität und dem wirklichen Tode oder der Nothwendigkeit des Todes urgirt wird, indem nur die letztere die Folge der Sünde sein soll Gen. 2, 17. Röm. 5, 12, so könnte man versucht sein zu glauben, dass der Socinianismus der Meinung gewesen wäre, der Mensch, welcher allerdings von vorne herein sterblich geschaffen war, würde wenn er nicht gesündigt hätte, durch eine besondere Gnadenwirkung Gottes ohne Tod in das ewige Leben eingegangen sein. Allein, wenn gleich dies allerdings als eine Möglichkeit anerkannt wird, so neigt sich der Socinianismus doch mehr zu der Annahme, dass der Mensch zwar gestorben sein würde, wenn er auch nicht gesündigt hätte, aber dann alsbald wieder auferweckt und unsterblich gemacht wäre [27]). Dann sieht man freilich nicht ein, wie

[25]) Adv. Pucc. an mehreren Stellen; Quodregni Pol. a. a. O. — Ostorodt p. 269; — u. A. m.

[26]) Quod regni Pol. a. a. O.; — Ostorodt a. a. O.

[27]) Zweifelhaft lässt es Ostorodt, Unterrichtung p. 270: „Man soll aber wissen, dass sowohl Gottes als Pauli Wort (Gen. 2, 17. Röm. 5, 12) nicht von der natürlichen Sterblichkeit, sondern von dem Tode selber, wie die Worte lauten, und von der Nothwendigkeit des Sterbens sollen verstanden werden, sintemal Adam wohl hätte durch Gottes Gnade für dem Tode können behütet werden, wenn er nicht gesündigt hätte, oder auch wenn er schon gestorben wäre, wieder von dem Tode erwecket und unsterblich werden.“ — Dagegen Faustus

der Tod, wenigstens der physische überhaupt noch als Folge der Sünde aufgefasst werden kann, und das Hauptgewicht fällt dann auf den ewigen Tod, wovon später [38]).

Man darf es nicht verkennen, dass der Socinianismus mit seiner Ansicht gegen die abstracte Auffassung der Orthodoxie einerseits in seinem guten Rechte war. Die Vorstellung, dass der Mensch erst in einem bestimmten Zeitpunct sterblich geworden, während er von Anfang an unsterblich war, lief zusehr gegen alle vernünftige Naturanschauung an, als dass ein System, welches die gesunde Vernunft zu seiner Führerinn erkoren hatte, sich damit hätte befreunden können. Auf der anderen Seite aber darf man doch eben so wenig übersehen, dass das orthodoxe Dogma von der Unsterblichkeit des Menschen in seinem ursprünglichen Zustande einen wesentlich speculativen Kern hat, den nämlich, dass die Unsterblichkeit zum Begriff des Menschen gehöre. Im Socinianismus dagegen ist die Unsterblichkeit etwas rein äusserlich an den Menschen

selbst es ziemlich ausdrücklich ausspricht, dass Adam auch ohne Sünde würde gestorben sein. Adv. Puccium p. 262: „Per peccatum enim ipsam mortem in mundum intrasse non eam vim habet, ut si homo non peccasset, mors in mundo exstitura non fuisset, sed tantummodo ut peccati occasione quadam et Adami lapsu praecedente mortem humanum genus contraxerit, quamvis alioquin eam nihilominus subiturum fuisset."

[38]) In welchem Verhältniss man sich die Sterblichkeit des Menschen vor und nach dem Fall dachte, erhellt am besten aus der Bestimmung des Faustus, dass was *vor* dem Fall nur *natürlich* war, nachher auch *nothwendig* geworden sei („nec utriusque status hac in parte aliam differentiam esse, nisi quod in posteriore statu, id quod in priore naturale tantum erat, necessarium quoque est factum." — (Praell. theoll. B. F. P. I, p. 564). Doch findet diese Nothwendigkeit auch nur hinsichtlich des Menschen statt: Gott hätte, wenn es ihm so beliebt hätte, den Menschen auch dem Tode nicht unterwerfen können. Die Verhängung des Todes über den Menschen ist ein Act der göttlichen Freiheit, und kann daher auch unbeschadet seiner Gerechtigkeit jeden Augenblick wieder zurückgenommen werden. De Jes. Christo servat. B. F. P. II, p. 124.

Herangebrachtes: der Mensch ist seinem Wesen nach sterblich; wenn er dennoch zur Unsterblichkeit gelangt, so ist dies ein reines opus supererogationis, was eigentlich überflüssig ist, da nur das das Nothwendige ist, dass der Mensch seinem Begriffe entspricht. Auch in dieser Stellung der Unsterblichkeit zum Wesen des Menschen reflectirt sich die dualistische Grundanschauung des Socinianismus von dem Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen, des Menschen zu Gott [39]).

Hatte der Socinianismus dem ersten Menschen nach der physischen Seite die Unsterblichkeit genommen, so entzog er ihm nach der *intellectuellen* jene ganze wunderbare Klarheit und Fülle des Wissens, mit welcher die Orthodoxie ihren Liebling in seinem ursprünglichen Zustande begabt sein liess. Hatte Augustinus den Adam vor dem Fall in Betreff des Wissens so hoch über die spätern sündigen Menschen gestellt, wie die Vögel an Schnelligkeit über die Schildkröten, so erscheint dagegen im Socinianismus der erste Mensch in seinem ursprünglichen Zustande, weit entfernt durch eminenten Scharfsinn und aussergewöhnliche Kenntnisse zu glänzen, vielmehr in einem Zustande kindlicher Unerfahrenheit und Unwissenheit. Pflegte man es von Seiten der Orthodoxie gewöhnlich als einen Beweis der eminenten Geistesfähigkeiten Adams zu bezeichnen, dass er die Thiere sogleich mit Namen benannte, so findet Socinus darin gar nichts Besonderes, da die Namen der Thiere nur auf das den Sinnen sich Darbietende beziehen und einem Jeden hätten einleuchten können; auf eine Kenntniss der innern Natur und Beschaffenheit der Thiere kann man daraus gar nicht schliessen. Nicht anders verhält es sich mit der Benennung des Weibes: von der Eva erkannte er gleichfalls nur das in die Sinne Fallende, dass sie die Mutter aller Lebenden sein werde, und Männinn nannte er sie, weil sie vom Manne genommen war [40]). Gleichfalls ward bemerkt,

[39]) Vergl. das oben p. 6. 7 Bemerkte.

[40]) Adv. Pucc. p. 296: „Ex scriptura nihil aliud habes, nisi

dass Adam vor dem Fall die Kraft der Frucht des Lebensbaumes nicht gekannt habe [31]), und endlich hob man es als ein Zeichen seiner kindlichen Unwissenheit hervor, dass er vor dem Fall an seiner Nacktheit keinen Anstoss nahm [32]). So bemühte sich der Socinianismus von dem ursprünglichen Zustande des ersten Menschen auch in dieser Beziehung eine rationale Anschauung zu behaupten, da ihm ein eminentes Wissen nur auf dem Wege der Erfahrung erworben werden zu können schien.

Hatte man endlich nach der *ethischen* Seite die Ebenbildlichkeit des ersten Menschen realisirt gefunden in einer gewissen anerschaffenen Gerechtigkeit und Heiligkeit, der justitia originalis, so stellte der Socinianismus auch diese in Abrede. Aus dem göttlichen Ebenbilde kann man eine solche ursprünglich anerschaffene Gerechtigkeit nicht ableiten wollen, denn dies besteht, wie gezeigt ist, beim ersten Menschen in seiner Herrschaft über die niedere Kreatur. Auch dass Alles, was Gott geschaffen sehr gut gewesen, kann man dafür nicht

Deum adduxisse ad Adamum cuncta animalia, ut illis nomina imponeret; Adamum vero illis nomina imposuisse, qualia sibi visum est. Quod vero attinet ad ejus uxorem, legitur eum appellasse ipsam Chavam, quia mater esset omnium viventium, et prius dixisse, eam dicendam esse viraginem, quia de viro sumpta esset. Num tibi videtur ex his colligi posse, Adamum cognovisse naturam omnium bestiarum et suae conjugis? Nonne ex nominibus conjugi impositis clare liquet, quatenus ea cognitio, quam nominum impositio arguit, progrederetur, nimirum ad ea, quae quilibet *quantumvis stupidus* cognoscere potuisset? Putasne bestiarum nomina praestantiora et reconditioris significationis fuisse, quam vel conjugis nomina fuerint, vel nomen ipsius Adami sive ipsius hominis, qui propter terram unde sumptus fuerat, sic appellatus fuit? An potius eorum, quae clare perspicis exemplis edoctus jam vides, bestiarum nomina non ad alia respexisse, quam ad ea, quae sensibus esse prodebant et unicuique manifesta esse potuissent?" — Aehnlich Val. Schmalz bei Ashwell a. a. O. p. 201.

[31]) Adv. Pucc. p. 322.

[32]) Schmalz bei Ashwell p. 201.

geltend machen, denn das *gut* ist nur von der Angemessenheit und Zweckmässigkeit zu verstehen, und wenn es im Pred. Salom. cap. 7, v. 29 heisst, dass Gott den Menschen recht erschaffen, so heisst dies nur, dass zu Anfang nichts Verkehrtes im Menschen war, sondern er selbst durch freie Selbstbestimmung sich die Verkehrtheit zugezogen hat. — Zudem was soll man sich denn eigentlich bei jener ursprünglichen Gerechtigkeit denken? Denn versteht man darunter den Zustand des nicht sündigen Könnens, wie ihn der Glaube den guten Engeln beilegt, so ist es klar, dass Adam sich nicht darin befunden hat, da er ja gesündigt hat. Denn er hätte nicht gesündigt, wenn er nicht zuvor sündigen gekonnt hätte. Soll in jener ursprünglichen Gerechtigkeit aber nur liegen, dass Adam nicht sündigte, bevor er gesündigt hatte, so ist das eine gänzlich unnütze und lächerliche Bestimmung. Denn wer weiss nicht, dass Niemand sündigt, ehe er sündigt. Will man aber sagen, bei der Sünde sei hier an die bestimmte Sünde des Essens von der verbotenen Frucht zu denken, und Adam sei deshalb gerecht gewesen, weil er vorher keine andere Sünde begangen hatte, so wäre dies nicht eine originelle, sondern eine actuelle Gerechtigkeit. Sodann sündigte Adam vor der Uebertretung entweder deshalb nicht, weil er kein anderes ihm gegebenes göttliches Gebot übertrat, oder weil er nichts gegen das eigene Gewissen beging. Wenn das Erstere, so ist wieder zu unterscheiden. Entweder nämlich hatte er ein anderes Gebot Gottes, oder er hatte keins. Hatte er keins, so konnte er natürlich auch keins übertreten. Wie kann er aber für gerecht ausgegeben werden, weil er das nicht gethan hat, was er auch wenn er sonst gewollt hätte, doch nicht thun konnte? Hatte er aber eins, so möge man auch sagen, was er war, und zeigen, dass es von ihm gehalten ist. — Soll aber das Zweite der Fall gewesen sein, so möge man beweisen, dass Adam vor jenem Vergehen Nichts gegen das eigene Gewissen gethan habe, was man nie wird beweisen können. Es ist also dahin abzuschliessen, dass der erste Mensch auch vor der Uebertretung des göttlichen

Gebots durch das Essen vom verbotenen Baum wirklich nicht gerecht war, da er weder unsündlich in dem Sinne war, dass er nicht sündigen konnte, noch irgend eine Gelegenheit zur Sünde hatte; — oder wenigstens, dass man nicht behaupten kann, er sei gerecht gewesen, da es nicht sicher ist, dass er sich wirklich der Sünde enthalten habe. — Manche freilich wollen nun die ursprüngliche Gerechtigkeit des ersten Menschen darin finden, dass bei ihm die Vernunft über die Sinnlichkeit schlechthin geherrscht und keinerlei Zwiespalt zwischen beiden statt gefunden habe. Allein wie wenig diese Annahme begründet ist, erhellt eben aus dem Fall Adams, denn darin zeigte sich, dass vielmehr die Sinnlichkeit über die Vernunft herrschte, und keineswegs ein so gutes Einvernehmen zwischen beiden statt fand [33]).

Ueberhaupt ist die Gerechtigkeit keine natürliche Vollkommenheit des Menschen, sondern eine ethische. Deshalb konnte sie auch dem Menschen nicht anerschaffen werden, sondern wenn er von der Freiheit, mit welcher er begabt war, den richtigen Gebrauch gemacht hätte, so würde er sie erlangt haben. Die natürliche Vollkommenheit des Menschen besteht nur darin, dass er fehlerfrei und unverdorben ist, und so ist auch der erste Mensch geschaffen. Diese Vollkommenheit aber kann nur uneigentlich Gerechtigkeit genannt werden, sofern eben noch keine Ungerechtigkeit vorhanden ist, was aber auch wieder nur uneigentlich ist, da eigentlich dass keine Ungerechtigkeit vorhanden ist, nur da gesagt werden kann, wenn der Mensch bei öfterer Gelegenheit zu sündigen, doch nicht gesündigt hat [34]).

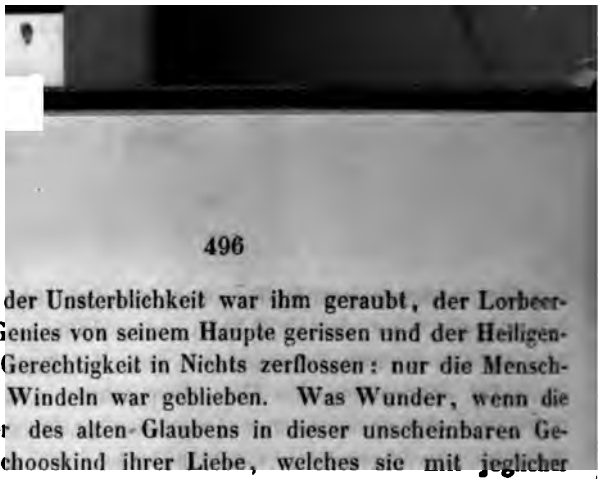
[33]) Die obige Argumentation ist im Wesentlichen entnommen aus den Praell. Theoll. cap. 3. B. F. P. I, p. 539 f., womit zu vergl. Quod regni Pol. cap. 5, a. a. O. p. 703.

[34]) Praell. Theoll. a. a. O. p. 540: „Justitia — non est perfectio hominis naturalis sed voluntaria. Quare non potuit eam homo in creatione nancisci: sed si libero arbitrio liberaque voluntate, qua praeditus erat, recte usus fuisset, eam adeptus esset. In eo naturalis perfectio hominis est, ut omni labe ac vitio careat, haec qua fuit

Der Socinianismus stellt sich hiemit, wie überall wesentlich auf die Seite der Sittlichkeit, des Willens, welcher so sehr als die Hauptsache erscheint, dass darüber das Wesen, die Natur gänzlich in den Hintergrund tritt. Ueber die Berechtigung der socinianischen Opposition gegen die Kirchenlehre gilt im Allgemeinen dasselbe, was schon bei der Unsterblichkeit bemerkt ist; die abstracte Fassung des orthodoxen Dogmas von der ursprünglichen Gerechtigkeit, nach welcher der Mensch gleich hier zu Anfang in sittlicher Vollendung erscheint, war das Recht des Gegensatzes. Doch hat der Socinianismus auch hier das eigentlich speculative Moment, wonach diese sittliche Vollendung an dem Begriff des Menschen ein integrirendes Moment ist, zu wenig zu erfassen vermocht, wenn gleich er einer solchen Aeusserlichkeit, wie bei seiner Ansicht von der Unsterblichkeit, hier nicht beschuldigt werden kann. Die Gerechtigkeit ist ihm kein opus supererogationis, wie die Unsterblichkeit, sondern jeder Mensch soll sie haben, nur soll sie nicht in der Natur des Menschen, sondern lediglich in seinem Willen ihren Ort haben.

Fassen wir nun das über den ursprünglichen Zustand des ersten Menshen nach der Schöpfung Bemerkte noch einmal zusammen, so ist er nach den Bestimmungen des Socinianismus seiner Natur nach sterblich, nach der Seite der Intelligenz unwissend und unerfahren, und nach der Seite der Sittlichkeit ungeübt im Guten wie im Bösen, mit der Anlage und dem Vermögen vermittelst der Freiheit Beides zu werden, — kurz in jeder Beziehung ein Anfänger, ein Kind.

ab initio in primo homine, qui integer et incorruptus creatus est: sed libera tamen ad malum non minus quam ad bonum voluntate. Non potest autem ista perfectio justitia nisi improprie appellari, quatenus scilicet omnis injustitia adhuc abest, quod tamen rursus et ipsum minus proprie dictum est, quum proprie ab homine injustitia abesse dicatur, si injuste agendi occasione saepius sibi ablata, nihil injuste egerit."





Der Ruhm der Unsterblichkeit war ihm geraubt, der Lorbeerkranz des Genies von seinem Haupte gerissen und der Heiligenschein der Gerechtigkeit in Nichts zerflossen: nur die Menschheit in den Windeln war geblieben. Was Wunder, wenn die Schildträger des alten Glaubens in dieser unscheinbaren Gestalt das Schooskind ihrer Liebe, welches sie mit jeglicher Hoheit und Herrlichkeit geziert hatten, nicht wieder zuerkennen vermochten, wenn sie daher in dem Unterfangen ihrer Gegner nur ein frevelhaftes hochverrätherisches Attentat gegen die Majestät der beleidigten Menschheit erblicken konnten!

### B. Vorsehung und ihr Verhältniss zu Sünde, Uebel. Theodicee.

Wird in der Schöpfung der göttliche Wille betrachtet in Beziehung auf die Entstehung der Welt, so manifestirt sich in der Vorsehung der göttliche Wille in seinem Verhältniss zu der bestehenden Welt, als Erhaltung und Regierung. Das Dass derselben nimmt der Mensch wahr und kann es staunend bewundern, das Wie aber keineswegs auf angemessene Weise erklären [35]). Sofern sich die Vorsehung insonderheit auf das menschliche Geschlecht erstreckt, so ist sie einmal allgemeiner Natur, sofern sie sich schlechthin auf alle Menschen erstreckt, indem Gott für sie sorgt und sie behütet. Doch hat Gott einen nicht geringen Theil seiner Sorge für die Menschen ihrer eigenen Einsicht und Thätigkeit übertragen, und es ist daher ein falsches Vertrauen auf die göttliche Vorsehung, wenn es dem Menschen Veranlassung wird, sich auf eine unsinnige Weise in Gefahr zu stürzen, oder in träger Indolenz aller Selbstthätigkeit zu entsagen. In besonders enger Beziehung steht sodann die göttliche Vorsehung zu den Frommen, welche in ganz besonderem Sinne Gegenstand der göttlichen Fürsorge sind. Sie erhalten eine Schutzwache von Engeln, was bei den Gottlosen nicht der Fall ist, ausgenommen wenn von ihrem Leben das Heil vieler, besonders guter Menschen

[35]) Völkel, De vera rel. II, cap. 7. De providentia Dei.

abhängt, wie es mit Fürsten und Obrigkeiten der Fall zu sein pflegt [36]).

Mit diesen Bestimmungen steht der Socinianismus im Allgemeinen noch auf dem Gebiet der kirchlichen Anschauungsweise, obwohl sich schon in der Art und Weise, wie er zwischen der göttlichen Vorsehung und der menschlichen Thätigkeit scheidet und jeder gewissermassen eine Hälfte zutheilt, der eigenthümliche Standpunct des Socinianismus verräth. Eine offenkundige Differenz ergiebt sich erst bei der Auffassung des Verhältnisses der göttlichen Vorsehung zu Uebel und Sünde, zu der Nachtseite der endlichen Schöpfung.

Was zunächst die Entstehung von Uebel und Sünde anbetrifft, so betrachtete bekanntlich die Orthodoxie das Erstere als eine Folge der Zweiten, insbesondere die Sterblichkeit als die Spitze alles Uebels ward ja als eine Strafe der Sünde gefasst, und nicht nur die Sterblichkeit und die mancherlei Plagen des Menschen, sondern auch der gesammten niederen unvernünftigen Kreatur. Dagegen der Socinianismus die Vorstellung als eine Ungereimtheit, ja als Gottlosigkeit bezeichnen zu müssen glaubte, dass Gott gleich einem jähzornigen wüthenden Menschen um der Sünde des Menschen willen die Ordnung der gesammten Natur umwarf, und die ganze niedere Kreatur, die doch schuldlos war, der Vergänglichkeit unterwarf [37]). Diese ist vielmehr, wie auch die Sterblichkeit des Menschen, und eine ganze Reihe natürlicher Uebel durch das Wesen der endlichen Kreatur bedingt, und mithin schon in der Schöpfung angelegt [38]), womit indess nicht geleugnet sein soll, dass die Menschheit in Folge der Sünde zu einer Reihe von Uebeln gelangt ist, mit denen sie zu Anfang keineswegs behaftet war [39]). Jedenfalls aber steht so viel fest, dass das Uebel in dem Sinne, wie die orthodoxe Glaubenslehre es

[36]) Völkel a. a. O.
[37]) Adv. Puccium a. a. O. p. 311.
[38]) Man vergl. u. A. das in der Stelle not. 21 Bemerkte.
[39]) Adv. Pucc. p. 322.

fasste, mit der Vergänglichkeit und dem Tode an der Spitze nicht erst irgendwann in die Welt hineingekommen ist; daher auch hinsichtlich seiner Entstehung die göttliche Vorsehung keiner Rechtfertigung bedarf, als hätte sie etwas Heterogenes in dem Weltlauf aufkommen lassen, sondern das Uebel ist schon in der Schöpfung angelegt. Und fragt man, weshalb die Welt nicht ohne dasselbe geschaffen ward, so konnte die Antwort hier nur sein, dass sollte überhaupt eine endliche Welt geschaffen werden, das Uebel, zum Theil wenigstens, eben mit dem Begriff der Endlichkeit gesetzt sei, wozu auch noch das wohl hervorgehoben zu werden pflegte, dass das Uebel eine Folie sei, in welcher die Tugend ihre Macht und ihren Glanz desto herrlicher bewähre [40]).

War in dieser Weise die Entstehung des Uebels mit dem göttlichen Willen in Uebereinstimmung gebracht, so machte die Entstehung der Sünde dem Socinianismus noch weniger Schwierigkeit. Während es für die orthodoxe Vorstellungsweise fast unmöglich war, bei der hohen Vollkommenheit des ursprünglichen Zustandes den Sündenfall auch nur einigermassen begreiflich zu machen, so hatte sich hier der Socinianismus durch seine Auffassung des Urstandes den Weg vollkommen geebnet: der Fall war um so leichter erklärlich, je weniger sich der Mensch vorher auf einer hohen Stufe intellectueller und sittlicher Vollkommenheit befand, desto mehr war die Sünde vorbereitet, und nimmt man dazu, dass der Socinianismus die Freiheit des Willens, mit welcher der Mensch erschaffen ist, lediglich in formalem Sinne als Wahlfreiheit verstanden wissen will (vergl. Anm. 34), so darf es nicht befremden, wenn sich der Socinianismus über die Entstehung der Sünde gar keine Unruhe macht, sie vielmehr ganz natürlich zu finden scheint. Die Erkenntniss ist schwach, der sittliche Wille ungeübt, die Sinnlichkeit steht nicht unter der Herrschaft der Vernunft: da kommt nun das Verbot; der sinnliche Reiz, der so wenig erst eine Folge

[40]) De Deo et ejus attributis cap. 6. (De vera rel. p. 67).

der Sünde ist, dass er vielmehr in der Natur des Menschen begründet ist, macht sich geltend, und der Mensch unterliegt, obwohl er allerdings hätte widerstehen sollen und können. Wie der Socinianismus über die Entstehung der Sünde denkt, kann man mehr nur aus beiläufigen Aeusserungen und den Bestimmungen über den ursprünglichen Zustand des Menschen entnehmen, ausdrücklich macht er dieselbe nirgend zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung, was sich eben daraus erklärt, dass sie ihm durchaus keine Schwierigkeit zu haben schien. Was aber das Verhältniss zur göttlichen Vorsehung anbetrifft, insbesondere die Frage, weshalb Gott die Sünde habe entstehen lassen, und weshalb er sie noch dulde, so führt dies in letzter Instanz auf das Verhältniss des göttlichen Willens zum menschlichen, der absoluten Causalität zur endlichen Freiheit zurück, welches man im Sinne des Socinianismus in folgender Weise zu bestimmen hat. Dass überhaupt endliche Freiheit ist, dass es endliche mit Selbstbestimmung und Spontaneität begabte Wesen giebt sowie überhaupt dass es eine endliche Welt giebt, ist durch keine in dem göttlichen Wesen liegende Nothwendigkeit bedingt; Gott wäre seinem Wesen nach ebenso vollkommen und selbstgenugsam gewesen, auch ohne die endliche Schöpfung und die darin gesetzten freien Ursachen. *Dass* sie sind, hat seinen Grund lediglich in dem göttlichen Willen, weil Gott es eben so will, — ein Wille der aber sofern er von dem Wesen getrennt ist, von der Willkühr nicht verschieden ist. *Nachdem* sie nun aber einmal sind, was allerdings nicht nöthig wäre, so ist es nach dem Ideenzusammenhang des socinianischen Systems auch nothwendig, dass sie sich in einer freien Weise müssen bethätigen können, dass sie sich für das Göttliche sowohl als für das Ungöttliche, für das Gute wie für das Böse müssen entscheiden können [1]). Denn wie die göttliche

[1]) Gott hätte den Menschen auch unfrei erschaffen können, so dass er nicht hätte sündigen können. Poterat autem talem hominem creare, qui sancte tantum vivere nec aliter facere posset; sed ut

Freiheit wesentlich formal und damit als Willkühr gefasst wird, so auch die menschliche: könnte sie sich nicht gleichsehr nach beiden Seiten bethätigen, so wäre sie eben keine Freiheit. Dass sie sich also auch nach der Seite des Ungöttlichen wenden *kann*, dass der Mensch fallen und sündigen *kann*, ist mit seiner Existenz als freiem Wesen zugleich gesetzt; und wenn nun diese Möglichkeit zur Wirklichkeit wird, durch die Selbstbestimmung des Menschen, so bedarf deshalb die göttliche Vorsehung keiner besonderen Rechtfertigung, da die Existenz der Sünde als Möglichkeit in der Existenz freier Wesen überhaupt liegt, und das Verhältniss sich auch nicht ändern kann, wenn die Möglichkeit zur Wirklichkeit wird. Um das Verhältniss, in welches nach der socinianischen Anschauungsweise die göttliche Vorsehung zu der Entstehung und zum Fortbestand der Sünde sowie zur endlichen Freiheit überhaupt tritt, ist an dasjenige zu erinnern, was früher bei der göttlichen Allwissenheit über das Verhältniss des göttlichen Wissens so wie der göttlichen Ursächlichkeit überhaupt zu den freien Handlungen bemerkt ist. Die freien endlichen Ursachen stehen danach so selbstständig da und dem göttlichen Willen zur Seite, dass Gott die Entscheidung des Menschen mit Gewissheit immer erst wissen kann, wenn sie getroffen ist. Je nachdem sie ausgefallen ist, richtet dann auch Gott jedesmal sein Verfahren ein: seine Leitung der endlichen Angelegenheiten besteht eben darin, dass er gewissermassen beständig auf der Warte steht, um aufzumerken, was die Menschenkinder machen, und den Weltlauf trotz ihrer oft ganz queren und conträren Handlungen doch dem Ziele zuzuführen, das er sich vorgesteckt. So ist also das Verhältniss der göttlichen Vorsehung zur Welt ungefähr das eines

majorem haberet campum potentiae et sapientiae suae exercendae, constituit creare talem hominem, qui posset etiam secus facere, quique insitas sibi haberet non leves quasdam affectiones, quae ipsum ad vitam et mores cum tanta sanctitate minus convenientes perpetuo sollicitarent. F. Socinus, Disc. brevis de ratione salutis nostrae. B. F. P. I, p. 778.

Werkmeisters, welcher eine Maschine nachdem er sie verfertigt und in Gang gesezt hat, nunmehr sich selbst überlässt, um danebenstehend bei etwaigen Unordnungen einzugreifen und zu repariren, nur mit dem Unterschiede, dass sich hier die Art und Weise der Störungen doch einigermassen im Voraus berechnen lässt, dies aber hinsichtlich der menschlichen Willkühr ganz unmöglich ist. Es ist hier der Dualismus der rein mechanischen Weltanschauung schärfer ausgebildet als in dem katholischen und den protestantischen Systemen, wo das Moment der Einheit Gottes und der Welt, wenn auch gleichfalls mehr oder weniger äusserlich gefasst, doch wenigstens neben dem des Unterschiedes immer festgehalten ward.

Von dieser allgemeinen Grundanschauung aus hat man denn auch die Ausführungen zu beurtheilen, welche im Socinianismus die Stelle der Theodicee zu vertreten bestimmt sind, sofern es die Absicht ist, die mancherlei Inconvenienzen dieses Weltlaufs, wie sie besonders aus der Existenz des Uebels und der Sünde resultiren, mit der Idee einer göttlichen Vorsehung in Einklang zu setzen. Wenn doch oft die Guten und Tugendhaften am schlechtesten fahren, wogegen den Lasterhaften Alles nach Wunsch geht, weshalb darf man daraus nicht schliessen, sei es dass überhaupt kein Gott existirt, oder wenigstens, dass er sich um die Menschen nicht kümmert? Darauf ist nun einmal zu antworten, dass Manche, welche wir für fromm halten dies in der That nicht sind. Gott aber sieht in das Herz, dessen verborgenste Falten ihm offenbar sind, er kennt die der Welt verborgenen Handlungen der Menschen, und bestraft daher oft die mit Recht, welche uns gerecht und mit allen Guten zu belohnen scheinen. Weiter aber, wenn es auch sicher wäre, dass die denen es schlecht ergeht wirklich fromme Menschen wären, so folgt daraus doch noch nicht, dass es keine Vorsehung gebe. Denn er lässt oft Noth und Bedrängniss über sie kommen, um sie zur Wachsamkeit und Gebet anzuregen und sie zum Tugendeifer zu entflammen, damit unter den Widerwärtigkeiten des Kampfs ihre Glaubenskraft und ihr sittlicher Muth desto heller

hervorstrahle zu seiner Verherrlichung. Daneben ist es auch auf der anderen Seite nicht ausser Acht zu lassen, dass Menschen, welche äusserlich glücklich und von aller Bedrängniss frei erscheinen, oft die allerunglücklichsten sind, weil sie durch Gewissensbisse gequält und von dem inneren Gottesgericht verfolgt werden. Denn Gott der die Weisheit selbst ist, will nicht, dass seine Gerichte sogleich offenbar werden, damit unser Glaube sich bewähre und übe, der kein Verdienst haben würde, wenn dem Verbrechen die Strafe sogleich auf dem Fusse folgte. Auch würden die Menschen Gott dann mehr aus Furcht vor Strafe, als aus Liebe zur Tugend gehorchen. Endlich verhängt Gott über Gottlose und Lasterhafte die Strafe längere Zeit hindurch deshalb nicht, weil sie irgend welche Tugenden an sich haben, wodurch sie eine solche Straflosigkeit verdienen, oder aus Rücksicht auf die Vorfahren von denen sie abstammen, und die denselben gewordenen Verheissungen, wie es z. B. mit der davidischen Familie der Fall war. — Freilich bleibt es doch immer eine Nothwendigkeit, dass die göttliche Gerechtigkeit sich ganz und vollständig offenbare, damit es aller Welt kund werde, dass Gott an den Verbrechen keinen Gefallen, sondern ein Jeder dafür Rechenschaft abzulegen hat, und diese vollkommene Manifestation wird denn auch allerdings einmal statt finden und zwar beim Weltgericht, wie es auch durch die heil. Schrift verkündet wird [42]). So liegt also die eigentliche und adäquate Manifestation der göttlichen Vorsehung in der Sphäre der Transcendenz, und zwischen dem gegenwärtigen Weltlauf und der göttlichen Vorsehung bleibt immer ein unausgeglichener Hiatus: wie es in der Schöpfung begonnen hat, so setzt es sich in der Vorsehung fort: das Unendliche steht neben dem Endlichen, das Göttliche neben dem Menschlichen, und schon hieraus muss die Präsumtion entstehen, dass es auch im Christenthum als der besondern

[42]) Völkel a. a. O.

Manifestation des Göttlichen zu einer innern Durchdringung beider Seiten nicht kommen werde.

Wenn wir nun zur Darstellung der besondern Seite des göttlichen Willens übergehen, sofern sie sich im Christenthum offenbart hat, so gehen wir damit zugleich zum zweiten Abschnitt der speciellen socinianischen Glaubenslehre über, zur Lehre von Christo und der christlichen Heilsökonomie.

2) *Die besondere Seite des göttlichen Willens*

oder:

## Zweiter Abschnitt.

### Lehre von Christo und der christlichen Heilsökonomie.

Werfen wir hier zuerst im Allgemeinen einen Blick auf die Stellung und Bedeutung, welche das Christenthum im Socinianismus hat, so ist hier zunächst ein Doppeltes zu berücksichtigen. Einmal nämlich tritt das Christenthum in den Mittelpunct des socinianischen Systems: nur das Christenthum ist im eigentlichen und absoluten Sinne Religion, die alttestamentliche Oekonomie ist nur eine unvollkommene Vorbereitung, wenn auch vollkommner als die heidnischen Religionen. Von diesem Gesichtspunct aus konnte der Socinianismus den Vertheidigern des orthodoxen Glaubens nicht mit Unrecht ein Verkennen des Unterschiedes zwischen altem und neuem Testament vorwerfen, indem man einmal die specifischen Lehren des Christenthums, so z. B. die von der Unsterblichkeit und der Belohnung und Bestrafung in einer zukünftigen Welt, von der Beseligung durch den Glauben an Christum schon im alten Testament finden wollte, sodann aber, indem man die sittlichen Vorschriften des Christenthums nicht in ihrem specifischen Unterschiede von denen des A. T. anerkannte [1]).

[1]) Quod regni Pol. cap. 5, 5, und cap. 3. 4 an mehreren Stellen.

Dieser Vorwurf war einerseits ein berechtigter, sofern man in der That von Seiten der Orthodoxie A. und N. T. in einer solchen Weise auf eine Linie zu stellen pflegte, dass es wenig christliche Dogmen gab, die man nicht schon im A. T. ausgesprochen fand. Sodann aber ist jener Vorwurf in der besonderen socinianischen Auffassung des Christenthums begründet. Dem Socinianismus nämlich ist das Christenthum in seiner specifischen Dignität gegenüber dem A. T. nichts als ein höheres vollkommneres Gesetz. Qualitativ ist es somit von dem alttestamentlichen Gesetz nicht unterschieden, und der Socinianismus verfällt also nach dieser Seite in den nämlichen Fehler der Identificirung beider Standpuncte, den er an der Orthodoxie tadelt, die ihn in dieser Beziehung nicht begeht; denn sie fasst das Christenthum nicht wesentlich als Gesetz, sondern als Begründung einer neuen Lebensgemeinschaft mit Gott. Indem nun der Socinianismus qualitativ den alt- und neutestamentlichen Standpunct gleichstellt, indem er beide als Gesetz auffasst, so ist er, will er anders den postulirten scharfen Unterschied festhalten, genöthigt das quantitative Moment desto schärfer hervorzuheben, und alle die neuen Bestimmungen oder die Modificationen der alten aufzuzählen, welche den wesentlichen Inhalt des Christenthums constituiren sollen, wie wir dies seiner Zeit näher sehen werden.

Scheint nun das socinianische System einerseits das specifisch *christliche* Element zu seinem eigentlichen Mittelpunct zu machen, so ist es auf der anderen Seite nicht zu verkennen, dass das Christenthum im Socinianismus eine gänzlich superadditionelle und daher zufällige Stellung hat. Das Christenthum ist ihm kein Nothwendiges, auf immanente Weise in Gott oder in der Entwicklung der Menschheit Begründetes, es ist vielmehr ein donum superadditum, ein opus supererogativum. Dies erhellt von allem Anderen abgesehn schon aus der Bestimmung des Ziels, welches durch die christliche Religion erreicht werden soll. Die Unsterblichkeit nämlich, zu welcher sie hinzuführen hat, gehört ja nicht zum Wesen des Menschen, kann also sofern man auf den Begriff der Menschheit

reflectirt, durch keine innere Nothwendigkeit gefordert werden. Sie ist etwas über seine Natur hinausliegendes: wenn er sie dennoch erlangt, so ist es von seiner Seite etwas völlig Arbitraires. Ebenso ist es nach der Seite Gottes; dieser ist gleichfalls durch keine innere in seinem Wesen liegende Nothwendigkeit veranlasst, dem Menschen das ewige Leben zu bewilligen, mit der Schöpfung des Menschen ist dies in keiner Weise gegeben; Gott könnte daher den Menschen untergehen lassen, ohne dass ihm der Vorwurf der Inconsequenz gemacht werden könnte; der Beschluss also dem Menschen die Unsterblichkeit zu verleihen, ist von seiner Seite ein rein willkührlicher Act, der auch hätte unterbleiben können. Ist nun aber der Zweck der christlichen Offenbarung ein so arbiträrer, so tritt diese, die ohnehin im Socinianismus nur die Dignität des Mittels zum Zweck hat, natürlich in dieselbe Kategorie der Zufälligkeit und Willkühr ein, wie jener Endzweck selbst. Von einer Nothwendigkeit des Christenthums kann nicht die Rede sein, so wenig als in den scotistischen Systemen der Scholastik, mit denen der Socinianismus durch seine Betonung der Willkühr in einer Reihe steht. Ja man kann noch weiter gehen, und darin einen Reflex der katholischen Anschauungsweise überhaupt finden, wie denn ja auch die scotistische Scholastik eine wesentliche Seite des Katholicismus repräsentirt. Wesentlich katholisch nämlich ist die transcendente, d. h. über die menschliche Natur hinausliegende Abzweckung des Christenthums, wonach der Christ bestimmt ist, mehr als Mensch zu sein, so dass das wahrhaft und vollkommen Christliche erst in der Entsagung auf das eigentlich Menschliche besteht. Dies Hinausgehen des Christlichen über das Menschliche versteht nun zwar der Socinianismus nicht gerade in dem Sinne, wie der Katholicismus, doch aber ist es im Wesentlichen dieselbe Grundanschauung über das Verhältniss des Christenthums zur menschlichen Natur, wenn z. B. F. Socinus bemerkt, die Vorschriften des Christenthums überstiegen die menschliche Natur in dem Maase, dass wer sie erfülle eine neue Kreatur genannt werde,

nicht nur wegen der Umwandlung aus einem schlechten in einen guten Menschen, sondern weil in der That in seiner ganzen Natur ein neues Leben beginne [2]). Und wenn man hierin auf den ersten Anblick noch nichts Besonderes finden möchte, weil der Sinn davon nicht sogleich deutlich ist, so dient eine bald darauf folgende Stelle uns jeden Zweifel, was wir uns bei jener Aeusserung zu denken haben, zu benehmen. Faustus sagt hier ausdrücklich, dass wir durch die natürliche Geburt (also qua Menschen) auf das durch Christus gebrachte ewige Leben kein Anrecht haben, sondern nur durch die zweite geistige Geburt, durche welche uns die Kraft werde, ein so heiliges Leben zu führen, wie es Christus verlange. Es sei also, um der Wohlthat Christi (d. h. des ewigen Lebens) *nicht* theilhaft zu werden, gar nicht nöthig sich von Gott abzuwenden und in Gesinnung oder Wandel ein schlechtes Leben zu führen, wodurch man sich den Zorn Gottes zuziehe; sondern um vom ewigen Leben ausgeschlossen zu sein genüge es, die *mehr als menschliche* Lebensweise nicht einzuhalten, die Christus von uns verlange [3]). Dies heisst

[2]) Adv. Pucc. B. F. P. II, p. 356: „Adeo autem verum est, ea quae nobis a Christo praescripta fuere, naturalem nostram conditionem exuperare, ut qui ea praestant, novae creaturae appelleutur, non solum quia novum sibi ipsis genus vitae instituunt, et ex malis boni fiunt, sed quia novam ipsi etiam universae naturae vitam vivant."

[3]) a. a. O.: „Ex his autem, dum divinam et coelestem vitae sanctitatem, quam Christianus praestare debet, ostendere curamus, simul colligi potest, non vitae aeternae a Christo allatae jura alicui in prima et carnali nativitate dari, sed in secunda et spirituali ejus vitae nobis spem fieri, qua vires nobis comparentur tantam vitae sanctimoniam praestandi. Non igitur, ut quis Christi beneficium non participet, se a Deo avertere necesse est, et malum vitae institutum quum in credendis tum in agendis sequi, ac sibi divini numinis indignationem cumulare, ut tu affirmas: sed satis est eum *plus quam humanam* vitae rationem non amplecti et tenere, quam Christus ipse nobis praescripsit." Auch der Verfolg dieser Stelle, auf den wir uns hier zu verweisen begnügen, ist interessant, weil er in die ganze Anschauungsweise des Socinianismus einen tiefen Blick thun lässt.

also mit anderen Worten, das eigentliche Wesen des Christenthums besteht keineswegs darin, dass es durch die Aufhebung der Sünde die Menschheit zu dem normalen Zustande herstellt; der in der Sünde sich kundgebende Zwiespalt zwischen Gott und dem Menschen bildet keineswegs die nothwendige Voraussetzung des Christenthums [1]). Dies würde im Wesentlichen ganz dasselbe sein, auch wenn die Menschheit nicht gesündigt hätte. Denn auch ohne die Sünde wäre sie keineswegs das, was sie durch das Christenthum werden soll: der vollkommene sündlose Mensch ist noch lange kein Christ. Das Christenthum ist vielmehr dem Socinianismus ein transcendentes Mittel zu einem transcendenten Zwecke. Denn wie die Unsterblichkeit über die menschliche Natur hinausliegt, so kann man auch nur auf einem über die menschliche Natur hinausliegenden Wege dahin gelangen, durch die mehr als menschliche Heiligkeit, welche das Christenthum uns vorschreibt. Der Socinianismus erweist sich hier als eine Fortsetzung des Pelagianismus und der pelagianischen Seite des katholischen Systems, wonach das eigentliche Wesen des Christenthums nicht in seiner Aufhebung der Sünde und des daraus resultirenden Verderbens besteht, sondern in der Mittheilung einer positiven höheren Vollkommenheit, durch welche der Mensch über seine natürliche Bestimmung hinausgehoben wird: das Christliche ist mehr als das wahrhaft Menschliche.

Faustus gesteht hier zu, dass wenn Jemand von vorne herein gewisse natürliche Rechte schon habe, wie etwa der Sohn das Erbrecht, so musse er allerdings, solle er derselben verlustig gehen, einen oder mehrere Fehltritte begehen; sei dies aber nicht der Fall, wie hier mit dem Menschen hinsichtlich des ewigen Lebens, so bedarf es gar keines Fehltritts, weil der Mensch von Natur gar kein Recht darauf hat, und ohne ihm Unrecht zu thun kann es ihm vorenthalten und seine Erlangung von den schwierigsten Bedingungen abhängig gemacht werden.

[1]) Praell. theoll. B. F. P. I, p. 565: „Nec enim venit Christus, ut quidam arbitrantur, ut nos in eundem statum restitueret, in quo Adamus erat ante lapsum: sed ut ad multo excellentiorem eveheret."

Von diesem allgemeinen Gesichtspunct aus hat man nun die socinianische Entwicklung des specifisch christlichen Gehalts der Religion aufzufassen und zu würdigen. Indem die christliche Religion nach den drei Momenten des Anfangs, Fortgangs und der Vollendung betrachtet wird, so erhalten wir dadurch eine dreifache Besonderung ihres Inhalts. Sieht man auf den Anfang der christlichen Heilsökonomie, so ist derselbe enthalten in Christo, und es gehört hieher die Lehre von Christo im engeren Sinne, von seiner Person und seinem Werk. Sieht man ferner auf den Fortgang, so fällt hieher die Lehre von der Aneignung der durch Christus erworbenen Güter, sei es durch den Einzelnen oder durch die Gemeinschaft. Nach der Seite der Vollendung endlich wird die Lehre von den letzten Dingen in Betracht kommen. Diese Eintheilung entspricht zwar nicht genau der Eintheilung des rakowschen Catechismus, der den gesammten Inhalt der christlichen Offenbarung ziemlich massenhaft und unsystematisch unter den ersten Hauptpunct zusammendrängt, als Lehre Christi, wodurch besonders der Abschnitt über das prophetische Amt desselben ungebührlich erweitert wird. Wenn gleich allerdings in dieser Anordnung eine charakteristische Eigenthümlichkeit des Socinianismus nicht zu verkennen ist, weshalb sie auch bei unserer Darstellung immer noch wesentlich in den Vordergrund treten wird, so sind doch manche Puncte z. B. über Glauben und freien Willen, deren Abhandlung unter dieser Rubrik im rak. Catechismus aus keinerlei inneren Gründen resultirt: wenigstens könnte man eben so gut erwarten, die Lehre von der Kirche, welche zuletzt ganz für sich abgehandelt wird, unter das prophetische Amt Christi eingereiht zu sehen, wie denn ja überhaupt so ziemlich der gesammte Inhalt der christlichen Religion unter das prophetische Amt Christi eingereiht werden könnte, auch z. B. die Lehre von der Person Christi, sofern nämlich Alles als Lehre Christi betrachtet würde. — Dass wir der Eintheilung und Anordnung des rakowschen Catechismus nicht unbedingt folgen, hat zudem noch darin seinen Grund, dass wir bei unserer Darstellung manche

Puncte in Betracht zu ziehen haben werden, so z. B. in der Lehre von den letzten Dingen, auf welche sich der rakowsche Catechismus gar nicht einlässt, die aber doch sonst hinlänglich genug bezeugt sind, um den Lehrbegriff des Socinianismus vindicirt zu werden.

### I. Von Christo im Besonderen.

Nach dem ganzen Zusammenhange der socinianischen Anschauungsweise kann man schon apriorisch erwarten, dass es dem Socinianismus weniger darauf ankommt, was Christus an sich ist, als was er für uns ist und gewirkt hat. Das Erstere und damit die Lehre von dem Wesen oder von der Person Christi ist nur insofern von Wichtigkeit, als das Letztere, und damit die Lehre von seinem Werk oder Amt dadurch bestimmt wird. Ausserdem ist die Lehre von der Person Christi für den Socinianismus in der antithetischen Beziehung wichtig, durch die Polemik gegen die herkömmlichen Bestimmungen der kirchlichen Christologie, und es erklärt sich daraus, wenn der Artikel von der Person Christi, obwohl nach dem eigenen Geständniss des Socinianismus an sich betrachtet von geringerer Bedeutung, doch zu einem Hauptpunct des ganzen Systems wird [5]).

[5]) Ostorodt p. 38 f.: „Zu erkennen den Willen Gottes gegen uns ist nicht von Nöthen, was da betrifft die ewige Seligkeit, dass man erkenne das Wesen Christi, sondern nur allein sein Amt. Jedoch weil man eine lange Zeit her von Christi Wesen etliche Dinge gelehret hat, welche das Erkenntniss göttliches Willens nicht wenig obscuriren oder verdunkeln, und also den Menschen grosse Ursach geben, entweder des Weges, der zum Leben führet zu fehlen, oder zum wenigsten nicht darauf zu beharren: so muss man denn solche Hindernisse den Menschen aus dem Wege räumen, damit sie desto leichter Gottes Willen erkennen und den Weg des Lebens finden und beständig darauf beharren mögen. Wollen derhalben erstlich handeln von dem Wesen des Sohnes Gottes, hernach aber von seinem Amt." — Was Ostorodt hier unter dem Wesen, begreift der rakowsche Catechismus unter der Person Christi.

### 1) *Von der Person Christi.*

Es ist nicht mit Unrecht mehrfach behauptet worden, dass sich in der Auffassung der Person Christi der Standpunct und Charakter der ganzen religiösen Anschauungsweise ausprage. So ist es auch unverkennbar im Socinianismus der Fall. Die gesammte socinianische Christologie concentrirt sich in dem Satze: *Christus ist Mensch.* Darin reflectirt sich wesentlich die dem Endlichen, Menschlichen zugewendete Seite des Socinianismus. Zugleich aber ist auch das Andere nicht ausser Acht zu lassen, dass jene Bestimmung: Christus ist wesentlich Mensch im Socinianismus nicht nur nach vorne einen transcendenten Ausgangspunct hat, sofern nur so der transcendente Zweck der Religion, die Unsterblichkeit, realisirt werden kann, sondern auch nach hinten in die Sphäre der Transcendenz ausmündet, sofern der transcendente Christus das doch wieder sein soll, was er wesentlich nicht ist, nämlich Gott. Dieses Hinüberschlagen der socinianischen Christologie aus der Sphäre der Transcendenz in die der Immanenz und aus dieser in jene zurück, worin sich der durchaus zwiespältige Standpunct des Socinianismus auf das Evidenteste manifestirt, wird nun in der folgenden Entwicklung näher darzulegen sein, in welcher wir zunächst den transcendenten Ausgangspunct des socinianischen Christusbegriffs, sodann seinen näheren Inhalt in dem Satze: Christus ist wesentlich Mensch, mit seiner Antithese gegen die wesentliche Gottheit Christi, und endlich seine Rückkehr zu dem bekämpften Standpunct durch die Potenzirung des Menschen Christus zur Gottheit.

Weshalb musste Christus nach den socinianischen Voraussetzungen wahrhaft und wesentlich Mensch sein? Worin liegt für den Socinianismus die Nothwendigkeit des Satzes: Christus ist Mensch? Sie liegt in der Nothwendigkeit der Gleichartigkeit Christi mit allen durch ihn vom Tode zu erlösenden Menschen, wodurch eine wesentliche Verschiedenheit Christi von den zu Erlösenden ausgeschlossen wird. Die

Nothwendigkeit jener Gleichartigkeit erhellt näher aus folgender Reflexion. Das Endziel der Religion insbesondere der christlichen ist die Unsterblichkeit. Vermittelt wird dieselbe näher durch die Auferstehung Christi: Christus selbst ist der Erstgeborene von den Todten. Wäre nun Christus seiner Natur nach wesentlich verschieden von den anderen Menschen, hätte er darin einen wesentlichen Vorzug vor den Letzteren, so hörte seine Auferstehung auf, für die unsrige irgend welche Garantie zu bieten. Es wäre vielmehr möglich, dass er von den Todten auferstanden wäre, ohne dass man daraus einen Schluss auf die Auferstehung der anderen Menschen, selbst nicht der Gläubigen ziehen könnte [6]). Vollends aber schwindet alle Garantie bei der Annahme, dass der wesentliche Vorzug Christi vor allen anderen Menschen in seiner Gottheit bestehe. Denn dann konnte ja Christus nicht einmal ordentlich sterben; nach seiner menschlichen Natur soll ja Christus ohne Person sein; die göttliche Person aber, welche das eigentlich Personbildende in Christus sein soll, konnte nicht sterben. Entbehrte also Christus einer menschlichen Person, welche sterben und auferstehen konnte, wie konnte er denn überhaupt sterben und auferstehen? So wäre also die Auferstehung Christi, an welcher wir doch nach dem Apostel Paulus (1 Cor. 15) die Garantie unserer eigenen Auferstehung haben sollen, eine Unmöglichkeit, jedenfalls aber für uns gänzlich ohne Bedeutung [7]). — Die Idee der Unsterblichkeit also als practisches

[6]) F. Socin. Breviss. Inst. B. F. P. I, p. 656: „Ego vero antequam respondeo, te monitum volo, me ex iis, quae ad Christi seu filii Dei essentiam pertinent, nihil magis nobis credendum ac cognoscendum esse statuere, quam illum natum fuisse *verum hominem*." — p. 657: „Nam si Christus, quod ad naturam suam attinet, aliquid haberet, quod ceteri homines non habent, idque plane essentiale et humana ipsa natura excellentius, nihil impediret, quominus ipse a mortuis resurgere potuerit, etiamsi nullus ex reliquis hominibus posset, nedum fideles ejus omnes, de quorum a mortuis resurrectione eo in loco (I Cor. 15) agitur."

[7]) Cat. Rac. Ed. 1684. p. 142 f.: „Inde enim sequitur, Chri-

Postulat ist hienach der zureichende Grund für die wesentliche Menschheit Christi. Erwägt man aber, welche arbiträre Stellung die Idee der Unsterblichkeit im socinianischen System hat, wie sie nicht als etwas zur Natur des Menschen Gehöriges aufgefasst wird, sondern als ein über dieselbe Hinausliegendes ein donum superadditum, so erhellt es, dass die wesentliche Menschheit Christi im Socinianismus noch auf einer ganz transcendenten Grundlage ruht. So wird zwar auch hier, wie überhaupt im Socinianismus das Endliche, Menschliche in den Vordergrund gestellt, aber seine Nothwendigkeit ist eine rein äusserliche, keine innerliche in der Sache selbst begründete.

Gehen wir nun näher auf den Inhalt des Satzes ein „Christus ist wesentlich Mensch," so liegt hierin zunächst, dass Christus eine wahrhaft menschliche Natur haben musste [5]. Während nun aber nach der Vorstellung des kirchlich orthodoxen Lehrbegriffs dadurch nicht ausgeschlossen wird, dass Christus zugleich eine wahrhaft und wesentlich göttliche Natur besitzt, so ist nach dem Socinianismus eine solche Vereinigung in Christo schlechterdings unmöglich. Ist Christus wahrhaft Mensch, so liegt eben darin schon, dass er keine göttliche

stum divinae suae naturae virtute a mortuis resurrexisse, quemadmodum etiam omnes statuunt, et propter hanc causam a morte detineri nulla ratione potuisse. Jam vero nos nil in nobis habemus natura, quod nos mortuos in vitam revocare queat, aut quod ulla ratione impediat, quominus in morte perpetuo maneamus. Quomodo ergo resurrectionis Christi exemplo nostrae resurrectionis certitudo demonstrari potest, quemadmodum Paulus 1 Cor. 15 facit, quum tanta sit inter Christum et nos disparitas? quid quod ne mori quidem ac resurgere Christus stante ea sententia vere potuit: quandoquidem ex ea consequitur, Christum non fuisse personam, seu ut loquuntur, suppositum humanum, hoc est hominem per se subsistentem. Mori autem et resurgere nonnisi supposito seu rei per se subsistenti competit. Jam vero divina persona mori non potuit: si ergo humana persona quae mori ac resurgere posset caruit, mori et resurgere qui potuit?"

[5]) Cat. Rac. Q. 95: „Quaenam ea sunt, quae ad personam ipsius referuntur." — Id solum quod natura sit homo verus."

Natur gahabt haben kann [9]). Zwar ist die Annahme der Gottheit Christi kein Irrthum der Art, dass der Mensch dadurch nothwendig der Seligkeit verlustig gehen muss, vielmehr genügt es zur Seligkeit, seinem Willen zu gehorchen [10]), allein vermöge der sonstigen Irrthümer, welche sich daraus entwickeln können, wird dadurch doch die Erlangung der Seligkeit wesentlich gefährdet, und er ist daher mit allen zu Gebote stehenden Waffen der Wissenschaft aufs Entschiedenste zu bekämpfen. Die Bekämpfung der Lehre von der Gottheit Christi bildet — neben dem aufs Engste damit zusammenhängenden Gegensatz gegen die Dreieinigkeits- und Genugthuungslehre — den eigentlichen Mittelpunct der polemischen Seite des Socinianismus: zahllose Schriften haben dies Thema zu ihrem Gegenstand [11]), und man ging hier in einer Weise ins Detail wie sonst nirgend.

Die Argumentation gegen die Gottheit Christi gliedert sich, je nachdem diese als schrift- oder als vernunftwidrig aufgezeigt werden soll, in zwei grössere Hauptabschnitte, von

[9]) Cat. Rac. Q. 100: „Secundo eadem Scriptura testatur, Jesum Christum natura esse hominem — *quo ipso naturam illi adimit divinam.*"

[10]) Breviss. Inst. B. F. P. I, p. 655: „Modo alioqui ipsi Christo obediant et caritatem adversus eos exerceant, qui aliter sentiunt, nec praefracte illis eorumve sententiae sese opponant, censendum est, errorem istum illis ad aeternam salutem consequendam impedimento non futurum." — Vergl. Adv. Volanum B. F. P. II, p. 421. — Es tritt hier dieselbe Abneigung hervor, von dem Theoretischen die Seligkeit abhängig zu machen, die sich uns schon öfter im Socinianismus bemerklich gemacht hat, und zu seinen charakteristischen Merkmalen gehört.

[11]) Ausser auf die betreffenden Abschnitte der Breviss. Inst. und des rak. Cat., Ostorodt's so wie überhaupt der oben bei der Dreieinigkeit namhaft gemachten Schriften, in denen die Gottheit Christi meist mit behandelt wird, nenne ich hier noch des F. Socinus Respons. ad libell. Jac. Wujeki Jesuitae, Polonice editum, De divinitate Filii Dei et Spiritus Sancti. B. F. P. II, p. 529 ff.

denen der eine den Schriftbeweis, der andere den Vernunftbeweis zu führen hat [12]).

Was zunächst den Schriftbeweis anbetrifft [13]), so wird nach dem Dafürhalten des Socinianismus das Dogma von der Gottheit Christi durch die Schrift nicht nur nicht gestützt, sondern es steht mit den Bestimmungen der Schrift im grellsten Widerspruch. Daraus resultirt denn für die Argumentation die doppelte Aufgabe, einmal den Schriftstellen, welche die Gegenparthei für die Gottheit Christi geltend machte, ihre beweisende Kraft zu entziehen, und sodann den Widerspruch jener Lehre mit der Schrift ins Licht zu setzen.

Für die Gottheit Christi machte man von orthodoxer Seite den Namen des Sohnes Gottes geltend, den er in der Schrift so häufig führt. Dagegen macht der Socinianismus darauf aufmerksam, dass auch die anderen Menschen insbesondere die Gläubigen Gottes Söhne genannt werden: Christus aber wird κατ' ἐξοχην so genannt, als der, welcher der Vorzüglichste und Gott der Liebste ist [14]). Dazu kommt denn noch die übernatürliche Erzeugung Christi, sofern dieselbe als eine durch die Kraft des Höchsten, den heil. Geist, bewirkte angesehen wird (mit Berufung auf Luc. 1, 35. [15]). Dass in dem Namen Sohn Gottes ein Beweis für die wesentliche Gottheit Christi liege, glaubt man auch schon dadurch widerlegen zu können, weil Gott sonst sein eigener Sohn sein

[12]) Cat. Rac. Q. 97 wird auf die Frage, ob Christus göttliche Natur habe, geantwortet: „Nequaquam, nam id non solum rationi sanae, verum etiam divinis literis repugnat."

[13]) Er ist sehr ausführlich behandelt im rak. Catechismus, meist nach F. Socinus in der Breviss. Inst., adv. Wujek., und adv. Erasm. Johannis. — Ausserdem besonders zu vergl. Ostorodt, Joh. Crell, De uno Deo patre L. I. sect. II, und Jon. Schlichting, De Trinitate.

[14]) Cat. Rac. Q. 166.

[15]) Ostorodt p. 48 f. — Ostorodt bezeichnet dies physische Moment als die der Ordnung nach erste Ursache, weshalb Jesus Gottes Sohn heisse, doch stellt auch er die religiös-sittliche Beziehung der Bedeutung nach höher.

müsste [16]). Der Name des Sohnes Gottes geht also nach dem Socinianismus lediglich auf den historischen Christus. Damit war denn auch die Zeugung aus dem Wesen des Vaters, sofern sie noch dazu als eine ewige gedacht ward, abrogirt, und die Beweisstellen, welche man von orthodoxer Seite für eine Zeugung aus dem Wesen des Vaters anzuführen pflegte, erhalten eine andere Deutung. Die Tage des Olam (Mich. 5, 1), sind nicht die Ewigkeit, sondern nur eine Amplification des vorangehenden vor Alters, und der Sinn der Stelle ist, der Ursprung Christi reiche in das Alterthum hinauf, nämlich in die Zeiten David's, den Gott seinem Volk zum König setzte, den Urahnen des Stammes Christi [17]). Ebenso ist auch die bekannte Stelle Ps. 2, 7: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt," für eine ewige Zeugung aus dem Wesen des Vaters nicht zu gebrauchen; die Zeugung Christi bezieht sich vielmehr, wie auch die Anwendung jener Stelle im N. T. zeigt (Apostelgesch. 13, 33. Hebr. 1, 5. 5, 5), auf die Auferweckung Christi und seine Verherrlichung [18]).

Einen stricteren Beweis, als der Name des Sohnes Gottes, schienen der Orthodoxie diejenigen Stellen der heil. Schrift zu liefern, wo man Christus als Gott bezeichnet fand oder zu finden glaubte. Vorerst erlaubte sich nun hier der Socinianismus eine nicht geringe Anzahl der gewöhnlich beigebrachten Beweisstellen als nicht zur Sache gehörig abzuziehen, so insbesondere eine Reihe alttestamentlicher Stellen, wo man in dem Gott, Jehovah, dem Herrn, Christum zu finden glaubte, während der Socinianismus die Beziehung auf

[16]) Cat. Rac. a. a. O.

[17]) Die Socinianer stützen sich darauf, — wie dies schon zum Theil von Früheren geschehen war, dass Olam in der heil. Schrift keineswegs immer Ewigkeit, sondern oft nur eine lange Zeit bedeute.

[18]) Man konnte sich hier auf Calvin's Vorgang berufen, der die augustinische Erklärung jener Stelle — das Heute von der Ewigkeit — als eine frivole Spitzfindigkeit gemissbilligt hatte. — Uebrigens nahm man eine theilweise Erfüllung jenes Wortes schon in David an als dem Typus Christi.

den Vater festhielt. Durch eben diese Beziehung entzog er auch manchen neutestamentlichen Stellen, wie 1 Joh. 5, 20. Jud. v. 4. Tit. 2, 13 u. A. die beweisende Kraft [19]). Bei anderen wie Joh. 1, 1 [20]). 20, 28. Röm. 9, 5 liess man zwar die Beziehung auf Christum zu, entging jedoch der wesentlichen Gottheit desselben dadurch, dass man daran erinnerte, wie der Name Gott in der heil. Schrift nicht das Nom. propr. des einen absoluten höchsten Gottes sei, sondern eine appellativische Bezeichnung des Ansehns der Macht, die daher auch auf endliche geschaffene Wesen übertragen werden könne [21]).

[19]) Cat. Rat. Q. 117 ff.

[20]) Bei dieser Stelle konnte man sich, — nach dem Vorgange des Origines — auf das Fehlen des Artikels vor θεος berufen. — Ziemlich isolirt steht mit seiner Hypothese, dass statt θεὸς θεοῦ zu lesen sei, Sam. Crell: Initium Evangelii S. Joann. Apost. etc. Per L. M. Artemonium. 1726. Artemonius p. 209. 292. weiss unter den Socinianern nur den Mart. Czechovicius († 1613) namhaft zu machen als einen, der dieselbe Conjectur vorgetragen (in seiner polnischen Uebersetzung des N. T.) — Unter den Einwürfen des Czechovicius gegen Socins Erklärung von Joh. 1 (B. F. P. I, p. 85) lautet der dritte (zu: Et Sermo erat Deus) Quomodo Deus, si ignotus erat?" — woraus man gleichfalls schliessen kann, dass ihm die Lesart θεος anstössig war. Socinus erklärte nämlich das Vorangehende: „Das Wort war bei Gott" durch Jesus war anfänglich, vor seinem öffentlichen Auftreten unbekannt, nur Gott bekannt.

[21]) F. Socin. Explicat. primi cap. Johannis. B. F. P. I, p. 79: „*Et Deus erat Verbum.* Hoc nomen Deus non est nomen substantiae cujusdam proprium vel personae, sed auctoritatis, potentiae ac beneficentiae, et (ut grammatici loquuntur) non est nomen proprium, sed appellativum, quod omnibus, qui vel summis labiis linguarum fontes gustarint, notissimum esse non dubito. In divinis autem literis nomen hoc κατ' ἐξοχην seu ut quidam loquuntur, autonomasiam tanquam ejus proprium illi summo omnium auctori Deo tribuitur, quippe qui sit omnium Dominus atque Judex, et fons, origo atque largitor omnium bonorum. Aliquando tamen tribuitur haec appellatio rebus creatis, quum ab illo primo omnium auctore ad aliquam functionem honorem et potestatem evehuntur. Nam angeli et principes nec non judices hac ratione Dii vocantur."

Dass Christus durch die Bezeichnung Gott als Gott im absoluten Sinne bezeichnet werde, konnte man von Seiten des Socinianismus mit um so grösserem Recht in Abrede stellen, als ja Christus selbst Joh. 10, 34 seine Gottessohnschaft nur parallelisirt mit der Gottheit kreatürlicher Wesen. Dass er andererseits jene Benennung an dieser Stelle in viel höherem Sinne für sich in Anspruch nimmt, konnte immer noch kein Beweis sein, dass er sie auch in absolutem Sinne beanspruchte, und dass Christus in einem viel höherem Sinne Gott sei, als andere Wesen, leugneten ja auch die Socinianer nicht.

Konnte nun der Socinianismus in der Bezeichnung Christi als Gott keinen Beweis für seine wesentliche Gottheit erblicken, so konnte ihm noch weit weniger die Stellen als beweiskräftig erscheinen, in denen irgend welche Gottheit oder Einheit Christi mit dem Vater ausgedrückt war. Heisst Christus das *Wort Gottes*, so liegt schon darin, dass er nicht der eine Gott selbst sein kann. Als Wort Gottes wird er nur bezeichnet, sofern er der Verkündiger der göttlichen Offenbarung ist, sofern er das zuvor bei Gott Verborgene ausspricht [22]). *Bild* des unsichtbaren Gottes heisst er in eben dem Sinne. *Gott gleich* (Joh. 5, 18. Phil. 2, 6) ist Jesus dem Vater nur hinsichtlich der Macht und Wirksamkeit, sofern er durch die Kraft, welche Gott ihm verliehen, Alles, was Gottes ist, wirkt wie Gott selbst [23]). Dass es heisst,

[22]) Cat. Rac. Q. 174: „Verbum vero vel sermo Dei Jesus ideo nuncupatur, quod omnem Dei voluntatem nobis exposuerit, ut ibidem Joannes inferius exposuit. Deum nemo vidit unquam; unigenitus filius, qui in sinu patris est, ipse nobis enarravit. Joan. 1, 18.“ — Etwas anders bestimmt Artemonius den Begriff des Worts, indem er den Logos im Anfang des Evangeliums erklärt wissen will aus dem *Λογος Ζωης* im Anfang des ersten Briefes, und erklärt daher Logos, ratio vitae, fasst es indess gleichfalls als eine Bezeichnung Christi.

[23]) Cat. Rac. Q. 163. 164. — Ueber die Stelle des Philipper Briefes besonders zu vergl. F. Socin., Disp. c. Erasm. Johannis B. F. P. II, p. 501 f. und Adv. Wujek. a. a. O. p. 583. Ostorodt p. 106 ff.

wer mich sieht, der sieht den Vater, kann sich nicht auf das göttliche Wesen beziehen, denn dies ist notorisch unsichtbar, sondern nur auf die Erkenntniss dessen, was Jesus sagte und that, und wenn es heisst, dass die Fülle der Gottheit leiblich in ihm gewohnt habe (Col. 2, 9), so ist die θεοτης hier von dem göttlichen Willen zu verstehen, der sich in der Lehre Christi vollkommen offenbarte. Das σωματικως aber ist hier nichts Anderes als reipsa, wirklich [24]). Heisst es ferner Joh. 10, 30: Ich und der Vater sind eins, so kann diese Einheit nur nach den Stellen verstanden werden, wo Christus sagt, dass die Gläubigen unter sich eins sein sollen, wie er mit dem Vater (Joh. 17, 11. 22): es ist also nur eine moralische Einheit des Willens oder der Macht [25]). Auf die Einheit der Macht bezieht es sich ferner auch, wenn Christus sagt, Alles, was der Vater hat, ist mein (Joh. 16, 15) oder: Alles Meinige ist dein, und Alles Deinige mein (Joh. 17, 10). Eine Wesensgleichheit kann schon deshalb nicht darin liegen, weil Christus nach seinem eigenen Geständniss Alles was er hat, nicht von sich selbst, sondern vom Vater hat. Gott aber im absoluten Sinne hat Alles von sich selbst [26]). Auf die Macht beziehen sich denn auch Benennungen, wie alleiniger Herr, Herr der Glorie, König der Könige, Herr der Herren, wo sie sich wirklich nicht auf Gott den Vater, sondern auf Christus beziehen. Eben darauf bezieht sich endlich die göttliche Verehrung Christi, wo sie in der heil. Schrift vorkommt; denn diese haftet nach der Ansicht des Socinianismus, worauf noch später ausführlicher zurückzukommen sein wird, keineswegs an der absoluten Substanz des höchsten Gottes, sondern kann von demselben übertragen werden.

[24]) Cat. Rac. Q. 174.

[25]) a. a. O. Q. 162: „Quod vero Christus sit unum cum Patre, hoc aut de voluntate aut de potentia in salutis nostrae ratione accipi debet."

[26]) a. a. O. Q. 170.

Ganz besondere Schwierigkeiten mussten nun dem Socinianismus eine Reihe von Schriftstellen darbieten, in denen Christus als ein wenn auch nicht gerade ewiges, so doch wenigstens präexistentes Wesen erscheint, woraus denn die Orthodoxie auf seine Ewigkeit, und daraus auf seine göttliche Natur schloss. Hierher gehört vor Allem der Anfang des vierten Evangeliums, im Anfang war das Wort u. s. w. Bezog die Orthodoxie das *im Anfang* auf das vorweltliche Sein des Logos bei Gott, so glaubte der Socinianismus den Begriff des Anfangs nach dem vorliegenden Gegenstande bestimmen zu müssen, und bezog es daher auf den Anfang des Evangeliums, dessen Abfassung Johannes unternahm, d. h. auf den Anfang derjenigen Ereignisse, welche den Inhalt des Evangeliums ausmachen sollten [27]). — Den Begriff des Wortes und des Seins bei Gott hatte man ohnehin schon, indem man es auf den historischen Christus bezog, so bestimmt, dass daraus auf eine Präexistenz nicht geschlossen werden konnte. Auf ein präexistentes Sein Christi schienen nun eben alle die Stellen mit Nothwendigkeit hinzuführen, welche dem Logos oder dem Bilde Gottes oder dem Sohn oder dem Herrn die Weltschöpfung beilegten: aber auch hier wusste der Socinianismus sich zu helfen. An den Stellen wo es heisst, dass Alles durch ihn geworden oder geschaffen worden, wie Joh. 1. Col. 1. 1 Cor. 8, entgeht der Socinianismus den für ihn fatalen Consequenzen durch die Behauptung, das „Alles" dürfe nicht nach seinem ganzen Umfange genommen, sondern müsse auf den vorliegenden Gegenstand (die subjecta materia) restringirt werden, und so wird es denn auf die religiös-sittliche Neu-

[27]) a. a. O. Q. 104: „In loco citato nihil habetur de ista praeaeternitate, quum hic principii mentio fiat, quod praeaeternitati opponitur. Principii vero vox in Scriptura fere semper ad subjectam refertur materiam, ut videre est Dan. 8, 1. Joh. 15, 27. 16, 4. Act. 11, 15. Quum igitur hic subjecta sit materia Evangelium, cujus descriptionem suscepit Joannes, sine dubio per vocem hanc Principii, principium Evangelii Joannis intellexit." — Vergl. F. Socin. Explic. primi cap. Joann. B. F. P. I, p. 78.

schöpfung des Christenthums bezogen [28]). Die Aeonen, welche nach Hebr. 1, 2 von Gott durch Christum gemacht sein sollen, beziehen sich auf die zukünftige Welt. Dies soll daraus hervorgehen, dass der, durch den sie gemacht sind, vorher als Erbe von Allem bezeichnet sei. Erbe aber sei Christus nur als der von den Todten Auferweckte: erst da sei ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben: die Aeonen, welche durch ihn gemacht sind, können sich daher auch nur auf die durch seine Auferstehung introducirte höhere Weltordnung beziehen [29]).

Auf eine Präexistenz schien ferner die Menschwerdung mit Nothwendigkeit hinführen zu müssen. Lehrt doch die Schrift ausdrücklich, dass der Logos Fleisch geworden, dass der welcher in göttlicher Gestalt war, sich entäussert habe und den Menschen gleich geworden, dass Gott seinen Sohn in die Welt gesandt habe, dass Christus ins Fleich gekommen sei. Doch auch hier wusste der Socinianismus Rath. Statt: das Wort ward Fleisch übersetzte er Joh. 1, 14: das Wort war Fleisch, und konnte sich hier auf den häufigen Gebrauch des ἐγένετο = ἦν berufen. Wenn man aber in der Stelle Phil. 2, 6 den welcher in göttlicher Gestalt und Gott gleich war auf den historischen Christus bezog, so hatte

[28]) Cat. Rac. Q. 128: (zu Joh. 1, 3) „Denique vox *omnia* non pro omnibus prorsus rebus hic sumitur, sed ad subjectam materiam restringitur omnino. — — Quum vero subjecta apud Joannem materia sit Evangelium, apparet vocem omnia de iis omnibus, quae quoquo modo ad Evangelium pertineant, accipi debere." Die Regel allgemeinere Ausdrücke aus der subjecta materia zu restringiren bringt der Socinianismus sehr häufig und mit grosser Vorliebe zur Anwendung. — Die Stelle Col. 1, 16 ist nach Q. 133 dahin zu verstehen „quod per Christum omnia quae sunt in coelis et in terra, postquam eum Deus a mortuis excitavit, reformata sint, et in alium statum et conditionem translata: id vero quum Deus et Angelis et hominibus Christum caput dederit, qui antea tantum Deum solum pro Domino agnoverunt."

[29]) a. a. O. Q. 134.

man hier wenigstens einen Theil der damaligen Orthodoxie auf seiner Seite. Lesen wir aber, dass Gott seinen Sohn in die Welt gesandt habe, so ist daraus so wenig auf eine Präexistenz desselben zu schliessen, als auf eine Präexistenz der Apostel, wenn wir lesen Joh. 17, 18, dass Christus sie gesandt habe. 1 Joh. 4, 2 endlich heisst es nicht, dass Jesus Christus *ins* Fleisch, sondern nur im Fleisch gekommen [30]).

Konnte der Socinianismus bei der Erklärung dieser und ähnlicher Stellen immer noch einen gewissen Schein bewahren, was ihm um so mehr gelang, als seine Coryphäen meist eine seltene exegetische Gewandheit besassen, so gab es nun doch eine Reihe von Stellen, wo die Präexistenz nur durch offenbare Gewaltsamkeit beseitigt werden konnte [31]). Lässt es sich noch allenfalls hören, wenn Joh. 12, 41 die Bemerkung, dass Jesaias die Herrlichkeit Christi geschaut habe, dahin erklärt wird, dass dies nur so geschehen sein könne, wie die Propheten überhaupt das Zukünftige schauen [32]), so muss es schon mehr Bedenken erregen, wenn die Herrlichkeit, die Christus nach eigener Aussage beim Vater hatte, bevor die Welt war (Joh. 17, 5) nur auf den göttlichen Rathschluss bezogen wird, so dass Christus darum gebetet haben solle, Gott möge ihm die Herrlichkeit, welche er bevor die Welt war, im göttlichen Rathschluss hatte, nun auch wirklich verleihen [33]). Nur auf eine noch gezwungenere Weise konnte 1 Cor. 10, 4 die Präexistenz beseitigt werden. Es soll in dieser Stelle nicht eine wirkliche Gegenwart Christi bei dem Zuge der Israeliten durch die Wüste ausgedrückt sein, sondern

[30]) a. a. O. Q. 144 ff.

[31]) Schon Erasmus Johannis machte die Bemerkung, ein Grund, weshalb es mit dem Socinianismus weniger glücklich vorwärts gehe, liege in seiner gezwungenen Erklärung der christologischen Stellen, durch die Viele abgestossen würden. B. F. P. II, p. 496.

[32]) Cat. Rac. Q. 144. — Mit der No. 144 sind augenscheinlich aus Versehen 2 Quaest. bezeichnet; hier ist die erstere, Anm. 30 die Letztere gemeint.

[33]) a. a. O. Q. 176.

der Wasser spendende Fels soll nur als ein Typus des zukünftigen Christus Christus genannt sein [34]). Vollends monströs aber ist die Erklärung von Joh. 8, 58: „Ehe denn Abraham war, bin ich.“ — Auch hier machte man sich die Ambiguität der Bedeutung von γενεσθαι zu Nutze: hatte man Joh. 1, 14 aus dem *ward* ein *war* gemacht, so verfuhr man hier umgekehrt und übersetzte: Ehe Abraham wird, bin ich; d. h. ehe Abraham wird, nämlich das, was in seinem Namen liegt, ein Vater vieler Völker, bin ich, nämlich das Licht der Welt, eine Ergänzung, die aus dem Vorhergehenden erhellen soll [35]).

Nach solchen Proben, wozu der Socinianismus fähig war, wenn es darauf ankam in dogmatischem Interesse exegetische Hindernisse zu beseitigen, muss es um so mehr auffallen, dass man sich bei ein paar Stellen (Joh. 3, 13 und 6, 62) veranlasst sehen konnte, eine wirkliche Anwesenheit Christi im Himmel vor seiner Auferstehung und Himmelfahrt zu statuiren. Fand nämlich die Orthodoxie hier die Präexistenz Christi durch die eigene Aussage Christi, dass er vom Himmel, wo er früher gewesen, herabgekommen sei, aufs Evidenteste bestätigt, so gab der Socinianismus zwar zu, dass Christus im Himmel gewesen, verlegte aber diese Anwesenheit in die Zeit nach seiner Geburt kurz vor dem Beginn seines öffentlichen Auftretens. Es ist dies der vielbesprochene raptus in coelum, auf dessen Zusammenhang und Bedeutung im socinianischen Lehrbegriff wir noch später wieder zurückkommen werden. Hier möge nur vorläufig bemerkt werden, dass es keineswegs eine exegetische Nöthigung sein konnte, welche den Socinianismus zu jener monströsen Annahme brachte; sondern wenn gleich es ihm erwünscht sein musste, sich in dieser Weise einiger Zeugnisse von unangenehmer Dringlichkeit zu entledigen, so kann man doch nicht zweifeln, dass er sich bei seiner exegetischen Fertigkeit derselben auch

[34]) Die unklare Auseinandersetzung Cat. Rac. Q. 142 ist zu ergänzen aus der Schrift gegen Wujcki. B. F. P. II, p. 541.

[35]) Cat. Rac. Q. 107.

ohne jene Annahme leicht würde entledigt haben, wenn nicht ein anderes tieferes Interesse dabei im Spiel gewesen wäre.

Hatte nun der Socinianismus in dieser Weise den orthodoxen Schriftbeweis für die göttliche Natur Christi mit mehr oder weniger Glück zu entkräften gesucht, so lag es ihm jetzt noch ob, jene Lehre als im Widerspruch mit der Schrift stehend nachzuweisen. Der Beweis lässt sich hier im Wesentlichen auf folgende Puncte reduciren [36]). Erstens: die Schrift weiss nur von einem Gott im absoluten Sinne, welcher eben der Vater Jesu Christi ist, ein Grund der von um so grösserer Bedeutung ist, als Christus an sehr vielen Stellen von dem einen und alleinigen Gott unterschieden wird. 1 Cor. 8, 6. Eph. 4, 6. Joh. 17, 3. Zweitens: bezeugt die Schrift, dass Jesus Christus ein Mensch sei 2 Tim. 2, 5 u. A., wodurch sie ihm die göttliche Natur nimmt, nach welcher er der höchste Gott sein soll. Drittens: lehrt die Schrift, dass er was er Göttliches hat, vom Vater zum Geschenk erhalten hat, wie auch die Schrift aufs Evidenteste zeigt, dass Christus alle seinen göttliche Worte und Thaten nicht sich, noch einer göttlichen, vom heil. Geist verschiedenen, Natur in sich, sondern seinem Vater zu vindiciren pflegte. Woraus erhellt, dass jene göttliche Natur, welche man in Christus verlangt, etwas gänzlich Ueberflüssiges sein würde. Viertens: ist ein Beweis gegen die Gottheit Christi (d. h. immer die absolute), dass Christus seinen Vater mehr als einmal angerufen hat. Daher er keine ihm dem höchsten Gott gleich stehende Natur in sich gehabt haben kann. Denn wozu hätte er seine Zuflucht zu einer anderen Person nehmen und zu ihr beten sollen, wenn er das warum er bat, von sich selbst haben konnte? Fünftens: Christus giebt offen zu erkennen, dass er nicht das letzte Ziel unseres Glaubens sei, wenn er Joh. 7, 28 sagt: Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat. Daher auch Petrus sagt, dass

[36]) Cat. Rac. Ed. 1684. p. 49 f. — Das Ausführlichere bei Crell a. a. O.

wir durch Christum an Gott glauben. Sechstens: sprechen gegen die göttliche Natur Christi seine häufigen Versicherungen, dass er vom Vater gesandt und nicht von sich selbst gekommen sei; was nicht auf den höchsten Gott passt. Siebentens, dass Christus selbst von sich sagt: er wisse den Tag des Gerichts nicht, derselbe sei vielmehr dem Vater allein bekannt. Der absolute Gott aber kann nichts nicht wissen. Endlich, um Anderes zu übergehen, sagt Christus selbst ausdrücklich, der Vater sei grösser als er, wodurch er zu erkennen giebt, dass er nicht so gross sei als der Vater; dazu kommt dass er einigemal den Vater seinen Gott nennt, womit auch andere heil. Schriftstellen übereinstimmen, namentlich Paulus, wenn er bezeugt, dass Gott Christi Haupt sei, und wie wir Christi seien, so sei Christus Gottes, und der Sohn werde sich dereinst dem unterwerfen, der ihm Alles unterworfen habe, — was Alles von Christo nicht gesagt werden könnte, wenn er wirklich von göttlicher Natur und dem absoluten Gott gleich wäre. —

Das Schlussresultat dieser Untersuchung ist also, die Lehre von der wesentlichen und absoluten Gottheit Christi, wie sie der kirchlich-orthodoxe Lehrbegriff festhält, ist nicht nur nicht schriftgemäss, sondern sogar schriftwidrig.

Betrachtet man nun die socinianische Behandlung der Schrift hinsichtlich dieses Puncts genauer, so kann es Niemandem entgehen, dass was aus der Schrift bewiesen werden soll, im Grunde eigentlich schon vorher feststeht, wie dies mitunter auch offen ausgesprochen wird [37]). Nur von einer vorgefassten Ueberzeugung aus ist auch die gezwungene Auslegung so vieler Stellen zu erklären, und man hat sich daran zu erinnern, dass der Socinianismus grundsätzlich kein Bedenken trug, die Schrift gezwungen zu erklären, falls bei der einfachen Erklärung sich ein nach seiner Ansicht unmög-

[37]) Cat. Rac. Q. 111: „Antequam ad singula testimonia respondeam, sciendum est, eam ex essentia Patris generationem esse impossibilem."

liches Resultat herausstellte, sofern es der gesunden Vernunft widersprach. Als auf die letzte Instanz werden wir also im Socinianismus bei der Lehre von der Gottheit Christi auf ihre Vernunftwidrigkeit zurückzugehen haben. Die Unvernünftigkeit der Lehre von der Gottheit Christi oder Menschwerdung Gottes können die Socinianer nicht stark genug bezeichnen. Socinus nennt sie einen menschlichen Traum, Schmalz das monströseste Dogma und einen Alten Weibertraum, und Wollzogen steht nicht an zu behaupten, es sei leichter, dass der Mensch ein Esel, als dass Gott Mensch sei [38]). So sehr läuft also ein solches Zusammenbestehen der göttlichen und menschlichen Natur in einer Person wider alle Vernunft. Die Widervernünftigkeit wird vom Socinianimus einmal in der Unmöglichkeit motivirt, dass zwei absolut verschiedene Substanzen, deren einer Unsterblichkeit, Anfangslosigkeit, Unwandelbarkeit zukomme, wie der Anderen das Gegentheil, unter keiner Bedingung zu einer Person zusammengehen könne [39]). Dazu kommt dann noch, dass jede der beiden Naturen für sich schon eine Person constituirt: zwei Naturen müssten daher auch zwei Personen in ihrem Gefolge haben, und wir müssten somit zwei Christus annehmen, da es doch ausser allem Streit ist, dass es nur einer ist [40]).

[38]) F. Socinus, De natura Christi. B. F. P. II, p. 385. Schmalz bei Ashwell p. 121. 122. — Wollzogen, Declar. duarum contrariar. sententiarum cap. 13. B. F. P. V, p. 32. — Der Letztere mit Berufung auf Luther's Satz: „Magis disparata est haec propositio, Deus est homo, quam illa homo est asinus."

[39]) Cat. Rac. Q. 98: „Primo ad eum modum (sc. rationi sanae repugnet) quod duae substantiae proprietatibus adversae coire in unam personam nequeant, ut sunt mortalem et immortalem esse, principium habere et principio carere, mutabilem et immutabilem exsistere."

[40]) a. a. O.: „Deinde quod duae naturae personam singulae constituentes in unam personam convenire itidem nequeant. Nam loco unius duas personas esse oporteret, atque ita duos Christos existere, quem unum esse et unam ipsius personam, omnes citra omnem controversiam agnoscunt."

Auch kann man sich hier nicht mit der Berufung auf das Verhältniss von Seele und Leib helfen wollen, dass in Christo göttliche und menschliche Natur so zusammenbestehen, wie im Menschen Seele und Leib. Denn während beide Naturen in Christo in der Weise vereinigt sein sollen, dass Christus Gott und Mensch ist, so sind Seele und Leib nur Bestandtheile des Menschen, indem weder Seele noch Leib der Mensch ist: weder Seele noch Leib macht an sich betrachtet eine Person aus, während dies sowohl mit Gott als dem Menschen der Fall ist [41]). Freilich verliess sich die Orthodoxie im Grunde nicht auf eine solche immerhin schwankende und zweideutige Analogie. Die gefolgerte Zweiheit der Personen schnitt sie vielmehr dadurch ab, dass nur die göttliche Natur das Personbildende sein sollte. Dagegen aber wies der Socinianismus nach, dass auch die menschliche Natur nicht ohne menschliche Person sein könne: wo eine menschliche Natur ist, da ist auch eine menschliche Person und umgekehrt. Nahm daher Christus eine menschliche Natur an, bestehend aus Seele und Leib, so muss er auch eine menschliche Person angenommen haben [42]). Ist schon nach der Ansicht des

[41]) a. a. O. Q. 99.

[42]) Wollzogen a. a. O. cap. 13. p. 31: „Primum enim, ubi est anima humana vivens in perfecto humano corpore una cum omnibus humanis facultatibus ac proprietatibus, sicut in Christo fuit, dum in terris ad huc egit; ibi jam est humana persona, neque alia ulla requiritur amplius persona, quae se corpori atque animae communicet, et ut ista fiant persona, ea in personam suam assumat. Natura enim humana extra personas humanas considerata, nihil est, id est non est res talis, quae extra humanas personas per se possit subsistere, et reipsa existere. Si enim omnes homines seu humanae personae e mundo tollerentur, simul etiam humana natura tolleretur. Etenim humana natura nihil aliud est, quam id quod homines sunt, et si humana natura in mundo existere debeat, oportet, ut existat in hominibus, sicut bovina natura in bobus, asinina in asinis, herbarum ac lapidum natura in herbis ac lapidibus existit. Quum igitur Christus verum humanum corpus et animam habuerit, sequitur, eum non tantum nudam humanam naturam habuisse, sed eum essentialem hominem,

Socinianismus die persönliche Einheit in Christo bei einer göttlichen und menschlichen Natur schlechterdings eine Unmöglichkeit, so musste er nicht minder die ganze Reihe von Consequenzen, welche sich in der orthodoxen Christologie aus jener Bestimmung ergaben für widervernünftig und in jeder Beziehung unhaltbar erklären. Zunächst sollte die persönliche Union der beiden Naturen eine unzertrennliche sein: selbst im Tode Christi, durch den doch das Band zwischen seinem Leibe und seiner Seele zerrissen sein sollte, sollte doch die persönliche Union unverletzt geblieben sein. Dagegen erinnerte der socinianische Scharfsinn: Wenn im Tode Christi das Band zwischen Leib und Seele wahrhaft gelöst war, wie dies von Allen zugegeben wird, wie konnten die beiden Naturen ungetrennt bleiben? Denn möge man sagen, die göttliche Natur sei in jener Trennung beim Köper, oder sie sei bei der Seele geblieben, so kann man doch immer nicht sagen, sie sei unzertrennlich bei der menschlichen Natur geblieben, da weder der Körper noch die Seele allein die menschliche Natur Christi ausmacht. Man muss daher immer zugestehen, im Tode Christi sei die göttliche Natur nach einer Seite wenigstens von der menschlichen losgerissen und getrennt. Will man aber etwa sagen, die göttliche Natur sei unbeschadet der Trennung zwischen Leib und Seele mit beiden vereinigt geblieben, mit dem Leibe im Grabe mit der Seele im Paradiese, so entsteht wieder die Schwierigkeit zu begreifen, wie Christus denn wahrhaft sterben konnte. Denn wie konnte der Körper Christi wahrhaft todt oder ein Leichnam sein, wenn der höchste Gott selbst wesentlich und persönlich in und mit ihm unzertrennlich verbunden blieb? Denn was die Seele im Körper zu thun hat, damit er lebe, das konnte ja viel vollkommner der höchste Gott verrichten welcher

adeoque veram humanam naturam fuisse. Itaque si humanum corpus et anima Christi in ejus divina persona existeret, necessario dicendum esset, ejus humanam personam et non nudam humanam naturam in ejus divina persona existere."

im Körper blieb. Daher auch der Körper niemals verwesen konnte, sondern in Ewigkeit fortleben musste. Auch begreift man so gar nicht, wie Christus in den Tagen seines Fleisches sich so betrüben und abhärmen konnte über die bevorstehende Trennung seiner Seele vom Körper (Hebr. 5, 7). Endlich konnte gar keine wahre Trennung der Seele vom Leibe statt finden, da die göttliche Person Christi, welche in und bei ihnen blieb immer die Vermittlung bildete, und zwar wie man ja behauptete, nicht eine Vermittlung, wie ein Strick an dessen beide Enden zwei Gegenstände gebunden sind, sondern es soll ja eine innerliche Durchdringung sein, so dass die ganze göttliche Person Christi ganz sowohl im Körper als in der Seele ist. Jene Ansicht führt also entweder dahin, dass doch einmal (im Tode) eine Trennung der Naturen eintrat, oder dahin, dass Christus gar nicht sterben konnte [43]). — Man sieht der Socinianismus wusste die schwächste Seite der orthodoxen Christologie zu treffen: denn gerade der Tod Christi war der Punct, wo sie wollte sie anders nicht in das geheimnissvolle Dunkel der Unbegreiflichkeit fliehen, nothwendig Schiffbruch erleiden musste. — Die Lehre von der Naturencommunion und von der Communicatio idiomatum war nur eine weitere Fortsetzung und Durchbildung des Satzes von der Unzertrennlichkeit der persönlichen Einigung der Naturen. Der Socinianismus begnügt sich hier, um die Absurdität nachzuweisen, dabei auf einige Consequenzen aufmerksam zu machen, die er selbst nicht einmal nöthig hatte zu ziehen, da sie schon von der Gegenpartei selbst gezogen waren. Die Scholastik, nachdem sie bewiesen hatte, Gott habe auch einen Stein, einen Esel, einen verdammten Menschen, ja selbst den Teufel zur persönlichen Einheit annehmen können, bildete daraus vermöge der Idiomen-Communication die Sätze: Gott ist ein Stein, ein Esel, ein verdammter Mensch, Gott ist der Teufel [44]). Die Ubiquität des Leibes Christi war nur eine

[43]) a. a. O. cap. 15. p. 33 f.

[44]) Gabr. Biel in III. sent. dist. 1. quaest. 3. art. 1: „Corollo-

Consequenz der Idiomen-Communication, und wenn man hier keinen Anstand genommen hatte zu behaupten, Christus sei während er am Kreuze gehangen, nach seinem Körper zugleich in Rom, Athen, in Indien und überall gegenwärtig gewesen, Christi Fleisch sei in allen Brodten, Früchten, Holzstössen, Wachslichtern, ja in der Hölle und im Teufel selbst; wenn selbst ein Luther gesagt hatte: Alles allüberall und aller Orten sei voll Christi auch nach seiner Menschheit, so wird man es verzeihlich finden, wenn nun der Socinianismus um das Maas voll zu machen die Consequenz zog, so müsse es auch wahr sein, dass Christus nachdem er schon von seiner Mutter geboren war, sich doch noch in dem Uterus derselben befand, womit denn überhaupt die Realität der Geburt Christi zusammenfalle [45]). Die Unvermeidlichkeit einer doketischen Absorbirung des Menschlichen in das Göttliche, war hier die letzte Instanz, welche der Socinianismus geltend machte, und wir sind hiemit an den Punct geführt, von wo es nöthig ist, den Standpunct des Socinianismus in seinem Verhältniss zu der orthodoxen Anschauungsweise von seinem eigentlichen Centrum aus zu überschauen.

Als der eigentliche Kern zieht sich durch alle Wendungen der socinianischen Polemik der Satz von der absoluten Verschiedenheit des Unendlichen und Endlichen, Gottes und des Menschen. Beider Substanz ist eine absolut verschiedene, deshalb giebt es keine Einheit, und sie können mithin auch in Christo nicht zur Einheit der Person zusammengehen [46]).

rarium, quod sequitur ad hanc conclusionem (dass nämlich Gott einen Stein u. s. w. in die persönliche Einigung hätte aufnehmen können): Deus est lapis, Deus est asinus, Deus est homo damnatus, Deus est diabolus, patet. Quia eadem ratione, qua illa conceditur: Deus est homo, crucifixus, mortuus, et illae sunt concedendae per communicationem idiomatum.“ Bei Wollzogen a. a. O. cap. 16.

[45]) Wollzogen a. a. O. cap. 17.

[46]) De Christi natura F. S. disput. B. F. P. I, p. 784: „Primum si illud verum est, quod theologi omnes passim affirmant, Deum videlicet esse immensum et substantia infinitum, certe quum homo

Gott und Mensch stehen sich diametral entgegen: wer das Eine ist, kann eben damit das Andere nicht sein [47]). Beide Seiten der Religion stehen hier exclusiv gegen einander und indem die eine die andere ausschliesst, so stehen beide nur neben einander, die eine hört da auf, wo die andere anfängt. Auf den ersten Blick könnte man versucht sein, diesen Dualismus gegen die orthodoxe Christologie gehalten für einen Rückschritt anzusehn; hier wird doch mit dem Unterschied auch die Einheit festgehalten; zwar wird die menschliche Natur von der göttlichen unterschieden, doch aber ist der Gottmensch die Einheit beider. Bei genauerer Betrachtung aber wird man doch nicht umhin können, die Berechtigung der socinianischen Opposition gegen die orthodoxe Christologie anzuerkennen. Denn in der Weise wie man hier das Verhältniss des Unterschiedes und der Einheit bestimmt hatte, liess es sich unmöglich festhalten. Man ging aus von einer Weltanschauung, für welche Endliches und Unendliches absolut auseinanderlagen, für welche das Endliche in keinerlei

materialis et suis dimensionibus constet et substantia finitus sit, rei *autem finitae ad infinitam* ut dicitur *nulla sit proportio*, nemo non videt, Deum cum materiali homine nullo pacto ita conjungi potuisse, ut ex utroque unum, ut vocant, suppositum factum fuerit. Oportet enim vel materialem hominem immensum et substantia infinitum evasisse, vel Deum dimensionibus obnoxium et substantia finitum factum fuisse, quae nemo non videt, quam non absurda modo, verum etiam impossibilia sint. *Substantiam autem infinitam et substantiam finitam in unum coaluisse aut coalescere potuisse, quis sanae mentis unquam dixerit*, utraque naturam et proprietatem suam retinente, quae invicem penitus dissident neque ulla ratione convenire possunt?"

[47]) Cac. Rac. Q. 100: „Scriptura testatur, J. Christum natura esse hominem, *quo ipso naturam illi adimit divinam.*" — Joh. Crell, De uno Deo Patre L. II. sect. II. cap. 7: „*Atqui Deus ille summus et homo disparata sunt.* Unum autem idemque subjectum duo disparata simul esse non potest, nec unum disparatorum potest esse alterum, seu ut in scholis loquuntur, non possunt disparata de eodem subjecto univoce, seu in quid, praedicari et quidem singula seorsim absque ulla limitatione vel adjectione."

innerem dialectischen Verhältniss zum Unendlichen stand, — wie es sich am deutlichsten in dem beständig festgehaltenen Satz ausspricht, dass Gott die Welt auch hätte nicht schaffen können — und auf dieser Basis sollte nun eine wahrhafte Einheit beider Seiten zu Stande gebracht werden: das war eine Unmöglichkeit; man konnte nominell wohl Beides Einheit und Unterschied festhalten; wie aber Beides miteinander bestehen könne, dass wusste man nicht begreiflich zu machen: der Begriff des Gottmenschen ward entweder als ein noli me tangere für das denkende Erkennen anerkannt, oder aber, wo man ernstlich daran ging eine wahrhafte Einigung des Göttlichen und Menschlichen herzustellen, da ward das Letztere in das Erstere absorbirt, das beste Zeichen, dass man beide Seiten so gefasst hatte, dass eine wahrhafte Einigung unmöglich war. Dies drückte sich besonders in der Fassung der Lehre von der communicatio idiomatum aus: die Mittheilung des Endlichen an das Unendliche des Menschlichen an das Göttliche ist bei Licht besehn nur eine nominelle; wenn es heisst Gott hat sich erniedrigt, hat gelitten, ist gestorben, so soll darin nur liegen, derselbe Christus, welcher auch Gott ist, hat nach seiner menschlichen Natur sich erniedrigt, gelitten, ist gestorben, die göttliche Natur selbst aber sollte dadurch nicht afficirt werden. Dass das specifisch Göttlich-Absolute sich erniedrigen, leiden und sterben könne, hielt man für eben so unmöglich als der Socinianismus [48]). Während nun so die Communication des Menschlichen an das Göttliche nur eine doketische war, so sollte dagegen umgekehrt die Mittheilung des Göttlichen an das Menschliche eine reale sein: die menschliche Natur Christi ward nicht nur nominell, sondern reell vergottet, und damit in ihrer specifischen Bestimmtheit aufgehoben, so dass also hier zwar die Einheit vorhanden aber der Unterschied ein doketischer ist. Gegenüber dieser unwahren Vermittlung, welche es nicht

[48]) Cat. Rac. Q. 147: „ — quod Deus naturam suam exinanire nullo modo possit."

vermag, das Menschliche in seiner Integrität zu bewahren, war der Socinianismus in seinem Recht. Ueberhaupt war es nothwendig damit eine intensivere Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen angebahnt werde, dass fürs Erste einmal jene ungenügende und doketische wieder aufgelöst werde, kurz dass der Unterschied erst wieder in seiner ganzen Schärfe erfasst und ausgesprochen werde, und dies gethan zu haben ist das Recht und die Bedeutung des Socinianismus.

Von demselben Grundgedanken aus, dass Christus wesentlich Mensch sei, und dass seine ganze Bedeutung für uns in Frage gestellt werde, wenn zwischen seiner Natur und der unsrigen eine wesentliche Verschiedenheit statt finde, musste der Socinianismus auch die arianische Ansicht bekämpfen, wonach Christus zwar dem höchsten Gott nicht wesentlich gleich sein, wohl aber durch seine Präexistenz bei der Weltschöpfung u. s. w. einen specifischen Vorzug vor den übrigen Menschen besitzen sollte [49]). Der Arianismus war zwischen der orthodoxen Christologie und dem Socinianismus in der Mitte stehend eine Halbheit, und hat daher auch keine irgendwie bedeutende Gestalt gewonnen. Seine Stärke dem Socinianismus gegenüber bestand in den Schriftstellen welche Christo die Präexistenz, Weltschöpfung u. s. w. beilegen [50]), aber die grössere oder geringere Schriftmässigkeit verschafft einer Lehre nie den Sieg, wo nicht zugleich die innere dialectische Consequenz der Anschauungsweise damit verbunden ist, und diese war unstreitig grösser auf Seiten des Socinianismus, wenn gleich er, wie wir später sehen werden, nach einer andern Seite sich eines Rückfalls in den Arianismus schuldig machte.

[49]) Der Arianismus hatte in den Zeiten der reformatorischen Krisis gleichfalls wieder das Haupt erhoben, und manche Anhänger gefunden, die sich dann eben so sehr gegen die orthodoxe Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater erklärten, als gegen die ebionitische (socinianische) Gleichstellung Christi mit den übrigen Menschen erklärten. Vergl. oben die geschichtliche Darstellung.

[50]) Um diese handelt es sich daher auch vorzugsweise in der Disputation des F. Socinus mit Erasmus.

Seine Argumentation gegen die arianische Vorstellung von der Person Christi ist schon in dem Gegensatz gegen den kirchlichen Lehrbegriff mit enthalten: die Bekämpfung der Präexistenz des Sohnes Gottes bildete zugleich die Bekämpfung des Arianismus.

Nachdem wir jetzt die christologischen Bestimmungen des Socinianismus nach der einen Seite entwickelt haben, sofern sie darauf ausgehen, alle transcendenten Elemente aus dem Wesen Christi zu entfernen und ihn wesentlich mit den übrigen Menschen auf eine Linie zu stellen, so wenden wir uns jetzt auf die andere Seite, indem wir die socinianischen Bestimmungen über die Frage in Betracht zu ziehen haben, inwiefern sich Christus von den übrigen Menschen unterscheidet, und inwiefern durch die Feststellung dieses Unterscheidenden die transcendente Anschauungsweise sich wieder geltend macht. —

So sehr der Socinianismus darauf dringt, dass Christus ein *wahrer* Mensch sei, so wenig will er doch damit gesagt haben, dass Christus damit in Nichts von den anderen Menschen unterschieden sei. Christus ist kein purer, blosser, gewöhnlicher (vulgärer) Mensch [51]), sondern *etwas mehr* als alle anderen Menschen [52]). Dieses Mehrsein als alle anderen Menschen bezieht sich indess nicht auf das Wesen (nicht ratione essentiae), denn sofern Christus ein wahrhafter Mensch ist, kann sein Wesen von dem aller anderen Menschen nicht verschieden sein, sondern auf die Eigenschaften, die besonderen Bestimmtheiten jenes Wesens (ratione qualitatum), und in dieser Beziehung ist Christus allerdings von den anderen Menschen unterschieden [53]). Was mit dieser qualitativen Verschiedenheit

[51]) Die Cac. Rac. Q. 96 beantwortet die Frage: „Ergo Dominus Jesus est purus homo“ (Ed. 1684: „An ergo Dominus Jesus est purus aut vulgaris homo?“) entschieden verneinend.

[52]) Ostorodt, Unterr. p. 132: „ — sagen wir, dass Christus nicht ein pur lauter, blosser Mensch ist, sondern etwas mehr, denn alle andern Menschen.“

[53]) a. a. O. vorher: „ — sintemal die Worte, ein pur lauter

gemeint sei, ergiebt sich, wenn man die Prärogativen Christi im Einzelnen betrachtet. — Zunächst nämlich nach der *physischen* Seite ist Christus nicht auf dieselbe Weise erzeugt, wie alle anderen Menschen. Durch das Festhalten des Dogmas von der übernatürlichen Erzeugung Christi unterschied sich der Socinianismus von der einen Fraction des ältern Ebionitismus, welche was die Verwerfung der übernatürlichen Erzeugung anbetraf in dem Budneisten wiederum Gestalt gewonnen hatte [54]). Doch stimmt in der Auffassung des Hergangs dabei der Socinianismus nicht mit der orthodoxen Vorstellung überein: denn während nach der letzteren Christi Leib aus dem Geblüt der Jungfrau Maria durch die Kraft des heil. Geistes geschaffen ward, so that nach dem Socinianismus Gott hinzu, was sonst der Mann hinzuzuthun pflegt, indem er den männlichen Saamen bei dem Ort der Empfängniss erschuf [55]). Wenn gleich auch hier immer noch ein Wunder durch ein anderes erklärt ist, so manifestirt sich doch auch hierin das Streben des Socinianismus nach einer möglichst rationellen Auffassung. — Betrachtet man nun diese Prärogative Christi von der sonstigen socinianischen Grundanschauung aus, so kann es nicht verkannt werden, dass sich der Socinismus damit in manche Inconvenienzen verwickelt. Wenn Christus auf eine von der Erzeugung aller anderen Menschen specifisch verschiedene Weise erzeugt ist, wer steht uns dafür, dass Christus denn überhaupt noch ein wahrer Mensch ist? Und das war es doch, worauf dem Socinianismus Alles

blosser Mensch können auf zweierlei Weise verstanden werden, nämlich et ratione essentiae et ratione qualitatum, das ist sowohl wegen des Wesens als der Qualitäten. Wo man sie ratione essentiae, das ist angesehen das Wesen, verstehet, bekennen wir, dass weil Christus ein wahrhafter Mensch ist, sein Wesen nichts anderes sei oder sein könne, denn eines Menschen Wesen. Wo aber ratione qualitatum, das ist angesehn, was er für ein Mensch sei, sagen wir u. s. w. (folgt die vorige Stelle).

[54]) Vergl. oben die geschichtliche Darstellung.

[55]) Abr. Calov, Script. antisocin. P. III. p. 168.

ankam. Seinem Wesen nach sollte Christus allen anderen Menschen gleich sein: wie war dies aber möglich, wenn er auf eine ganz heterogene Weise entstand? Ja das, worauf dem Socinianismus immer am meisten ankam, sofern dadurch das ewige Leben vermittelt ward, die Auferstehung Christi gerieth in Gefahr für uns ganz bedeutungslos zu werden. Behauptete der Socinianismus doch selbst, dass falls Christus in seiner Natur einen wesentlichen Vorzug vor den übrigen Menschen habe, seine Auferstehung für diese ohne Bedeutung sei (vergl. Not. 6). War er aber von vorneherein auf übernatürliche Weise entstanden, und dadurch also specifisch von allen anderen Menschen unterschieden, so war ja immer die Präsumtion vorhanden, dass auch das so Entstandene ein wesentlich Anderes sei, und in der Auferstehung eines solchen Wesens lag keinerlei Garantie für unsere eigene Auferstehung. Schon hier also geräth der Socinianismus mit sich selbst in Conflict.

Zu dieser ersten physischen Prärogative kommt als die zweite die *ethische* der vollkommenen Heiligkeit und Sündlosigkeit. Nicht nur das Negative muss von ihm ausgesagt werden, dass er ohne Sünde und Schuld war, sondern auch positiv führte er einen so heiligen Lebenswandel, dass weder vor noch nach ihm Jemand seine Heiligkeit erreicht hat, so dass er selbst an Heiligkeit Gott nahe stand und demselben in dieser Beziehung sehr ähnlich war [56]). Diese vollkommene Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen, wie sie sich

[56]) Cat. Rac. Ed. 1684. p. 46: „Deinde, quia ut ipsemet Christus de se testatur a Patre sanctificatus et in mundum missus fuit, hoc est, quod a ceteris omnibus hominibus singularissima ratione segregatus, et *praeter perfectam vitae sanctitatem* divina sapientia ac potentia instructus etc. — Ed. I. Q. 375: „Innocentia vitae ipsius tanta erat, ut non solum peccatum nullum designaverit, nec dolus inventus sit in ore ipsius nec peccati ullius convinci potuerit, verum adeo sancte vixit, ut nec ante eum neque post eum quisquam cum sanctitate aequarit, adeo ut ad ipsum Deum sanctimonia proxime accederet, Deoque hac magnopere similis esset."

in der Sündlosigkeit und vollkommenen Heiligkeit Christi manifestirt, und die daraus resultirende Aehnlichkeit mit Gott ist nun freilich bei der vom Socinianismus behaupteten absoluten Wesensverschiedenheit im Grunde genommen nichts als eine reine Willkühr, die sich nur aus der socinianischen Auffassung der Willens-Willkühr erklären, oder wenn man will nicht erklären lässt. Die Sündlosigkeit Christi gewinnt hiemit eine eben so transcendente Stellung, wie die übernatürliche Erzeugung: die Sündlosigkeit und Heiligkeit gehört nicht zur wahrhaften Realisirung des menschlichen Wesens, sie bildet für den Socinianismus nicht die eigentliche Vollendung der menschlichen Natur, so dass nur der Sündlose und Heilige der vollkommene und wahre Mensch wäre, sondern sie ist ein zufällig Hinzukommendes, ein donum supperadditum, eine Geburt der Willkühr, gänzlich unabhängig von dem im Grunde befindlichen Wesen, und deshalb auch ohne Bedeutung für die übrigen Menschen, mit dem Christus nur hinsichtlich des Wesens verbunden ist. Indem man nun aber bemüht ist, jenes Willkührliche doch wieder auf einen Grund zurückzuführen, so kann derselbe da er in Christo selbst nicht liegt nur ausser ihm liegen, in einer ganz besonderen göttlichen Einwirkung auf ihn (quod a ceteris omnibus hominibus singularissima ratione segregatus), worin es denn aber wiederum liegt, dass Christus keinerlei Antecedenz bilden kann für die übrigen Menschen, welche einer solchen besonderen göttlichen Einwirkung entbehren.

Die dritte und vorzüglichste Prärogative endlich ist die der *Macht*. Sie wohnte ihm zum Theil schon hier auf Erden inne: in absoluter Vollkommenheit aber ist sie ihm erst zu Theil geworden, seitdem er von den Todten auferstanden und gen Himmel gefahren zur Rechten Gottes sitzt. Nunmehr hat er alle Macht im Himmel und auf Erden: alle Dinge sind ihm unterworfen ausser Gott selbst, der ihm Alles unterworfen hat [57]). Diese über alles Geschaffene sich

[57]) Breviss. Inst. B. F. P. I, p. 656 und an unzähligen anderen Stellen.

erstreckende Macht Christi ist mithin eine übertragene, übertragen von Gott als Belohnung für seinen unverbrüchlichen Gehorsam bis zum Tode (Phil. 2, 6 u. f. [58]). Diese auf Christus übertragene Macht über alle Dinge ist es nun auch, welche seine Gottheit constituirt. Denn wenn gleich der Socinianismus ihm die wesentliche Gottheit (die göttliche Natur) durchaus absprechen zu müssen glaubte, so behauptete er doch nichts desto weniger die wahre Gottheit Christi [59]), unter welcher er denn eben jene absolute Macht zusammenfasste. Damit ergab sich denn dem Socinianismus der Begriff der übertragenen Gottheit: Christus wird gewissermassen zum Vice-Gott ernannt, die ganze Weltregierung geht nunmehr durch seine Hände. Der Begriff der übertragenen Gottheit ist von wesentlicher Bedeutung für die socinianische Christologie sowie für den Charakter der ganzen Anschauungsweise. Nach der einen Seite kann es nicht verkannt werden, dass der Socinianismus darin, dass er Christum um seiner absoluten Herrschaft willen als Gott gefasst wissen wollte, nur consequent war. Denn das Moment der Herrschaft war es ja, welches vorzugsweise den Gottesbegriff constituirte, um der Herrschaft willen ist der Mensch das Bild Gottes und mit der Herrschaft über alle Kreatur musste daher auch Christus selbst zum Gott werden. Auf der andern Seite aber ist doch

[58]) Ostorodt, Unterrichtung p. 124: „Diesen Zweifel, (ob nämlich Christus Herr sei von ihm selber oder nicht) löset uns hier (Phil. 2, 9) der Apostel auf mit diesen Worten, in welchen er klärlich bezeuget, dass Christus ohne vorhergehende Ursach, so sie klärlich beschrieben, nämlich ohne den Gehorsam bis zum Tod, zu solch einer Herrschaft nicht gekommen, und derhalben nicht von ihm selber solch ein Herr sei, sondern von Gotte zu solch einem Herrn gemacht, wie des Apostels Worte selber ausdrücklich zu verstehen geben."

[59]) Cat. Rac. Q. 120: Christus vero etsi *Deus verus* sit, non est tamen ille ex se unus Deus, qui per se et perfectissima ratione Deus est, quum is Deus tantum sit Pater." — De Deo trino et uno B. F. P. II, p. 428: „Hic etsi verus Deus id est non fictus, aut imaginarius non tamen aeque verus Deus ac pater ipsius est."

auch der Widerspruch unverkennbar, in den hier der Socinianismus mit sich selbst geräth. Es soll ja wesentlich zum Gottesbegriff gehören, dass er die Herrschaft über Alles durch sich selbst (ex seipso) habe: so ist also der Begriff einer übertragenen Gottheit eine contradictio in adjecto.

Concret wird dieser Widerspruch in der Frage, ob Christo göttliche Verehrung zu zollen sei oder nicht, in welcher sich das Gegeneinanderarbeiten der verschiedenen Momente aufs Klarste herausstellt. Die göttliche Verehrung Christi war die practische Consequenz seiner Gottheit. Da der Socinianismus die wesentliche Gottheit Christi verworfen hatte, so schien die Verwerfung der Anrufung und Verehrung Christi eine nothwendige Folge zu sein. Dennoch aber hielt der Socinianismus auf Grund jener übertragenen Gottheit Christi auch seine göttliche Verehrung fest, und vertheidigte sie gegen Diejenigen, welche sie verwerfen zu müssen glaubten mit einer Hartnäckigkeit, Heftigkeit und Unduldsamkeit, dass er sie gar nicht für Christen halten zu können erklärte [60]). An der Spitze dieser Partei standen ein Jac. Palaeologus, Joh. Sommer, Math. Glirius, Franz Davidis, Christ. Francken, Sim. Budny, nach welchem Letzteren die spätern Anhänger dieser Ansicht den Namen der Budneisten erhielten. Ihre Einwürfe gegen die socinianische Ansicht sowie die Vertheidigung der letzteren erfährt man am besten aus der Disputation des F. Socinus mit Franz Davidis, womit zu vergleichen die Disputation eben desselben mit Christ. Francken [61]). Der eigent-

[60]) Cat. Rac. Q. 246: „Quid vero sentis de iis hominibus qui Christum non invocant nec adorandum censent? — Prorsus non esse Christianos sentio, quum reipsa Christum non habeant. Et licet verbis id negare non audeant, reipsa negant tamen." — Von F. Socinus wird Davidis als indignus Christiano nomine bezeichnet „quippe qui Christo invocationis cultum prorsus detrahendo et cum ecclesiae curam gerere negando, simul reipsa negaret, eum esse Christum."

[61]) De Jesu Christi invocatione disp. quam F. Socinus Senensis per scripta habuit cum Francisco Davidis anno 1578 et 1579 paullo ante ipsius Francisci obitum. B. F. P. II, p. 709 ff. — Disputatio

liche Nerv der Argumentation war: die Anbetung und Verehrung gebührt allein dem höchsten absoluten Gott; Christus ist nicht der absolute Gott: also darf er auch nicht angebetet und verehrt werden. Dies glaubte man auch durch die Schrift bestätigt zu finden; es bestehe das strengste Gebot, dass Niemand anders zu verehren sei, als Gott der Vater, Schöpfer Himmels und der Erden; und auch Christus habe nicht nur keine göttliche Ehre für sich in Anspruch genommen, sondern ausdrücklich gelehrt, dass Niemand als der Vater anzurufen sei. Dagegen konnte es nun dem Socinianismus nicht schwer fallen auch für seine Ansicht das Zeugniss der Schrift geltend zu machen. Nicht nur liegt indirect die göttliche Verehrung schon in der Art und Weise ausgesprochen, wie Paulus in den Segenswünschen seiner Briefe des Namens Christi neben dem des Vaters erwähnt [62]), sondern es heisst auch ausdrücklich, dass Alle den Sohn ehren sollen, wie sie den Vater ehren, und dass Gott ihn erhöhet hat und ihm einen Namen gegeben über alle Namen, dass im Namen Jesu jedes Knie sich beugen, und jede Zunge bekennen solle, dass Jesus Christus der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters [63]). Das eigentliche Motiv der Verehrung Christi für den Socinianismus war seine hohe und göttliche Macht; deshalb weil er als der Erhöhte die Macht über alle Dinge hat, haben wir ihn als den Herrn zu verehren, deshalb in Bedrängniss und Noth seine Hülfe anzuflehen [64]). Wir sehen daher das Be-

inter F. Socinum Senensem et Christianum Franken de honore Christi, id est utrum Christus quum ipse perfectissima ratione Deus non sit, religiosa tamen adoratione colendus sit necne: habita 14 Mart. a. 1584 in aula Christophori Paulicovii. a. a. O. p. 767 ff. — Francken suchte besonders den Vernunftbeweis gegen F. Socinus zu führen, da die Schriftstellen verkehrt ausgelegt werden können. — Zu vergleichen sind noch die Briefe Socin's an Niemojevius und Enjedin. B. F. P. I, p. 397 ff. 483 ff.

[62]) Advers. David. p. 713 f.

[63]) Cat. Rac. Q. 239.

[64]) a. a. O. Q. 237: „In quo is honos divinus Christo debitus

nicht hinausgehen dürfe [67]). Aber selbst wenn nun dem Socinianismus die Macht Christi in dem ganzen Umfange zugegeben ward, wie er sie behauptete, so blieb doch immer eine Schwierigkeit welche geeignet war die Bedeutung eines solchen Zugeständnisses völlig auf Nichts zu reduciren. Nach dem Socinianismus selbst konnte die Macht Christi keine absolute sein, denn er hatte sie nicht von sich selbst, sondern vom Vater: dieser war daher auch von seiner Macht ausgenommen, was mit dem Anderen zusammenfällt, dass Christus nicht Gott aus sich selbst ist, sondern ein gottgewordener Mensch, ein gewordener Gott [68]). Da nun die Macht resp. die Gottheit das Motiv der Verehrung sein soll, so muss aus dem Unterschiede der Macht und Gottheit auch ein Unterschied in der Anrufung und Verehrung resultiren. So ist es denn nun auch in der That nach den Bestimmungen des Socinianismus. Zwischen der Verehrung Gottes und Christi besteht ein grosser Unterschied: Gott wird verehrt und angerufen als erste Ursache unseres Heils, Christus nur als zweite [69]). Aber ist denn nicht die göttliche Verehrung ein Vorrecht des absoluten Gottes, eben die practische Anerkennung dieser Absolutheit von Seiten der Kreatur? — Keineswegs, erwiedert der Socinianismus, ist die göttliche Verehrung etwas einzig an der absoluten Substanz haftendes: vielmehr ist nur *einen* Gott, nämlich den höchsten und absolut unabhängigen zu verehren, etwas wesentlich Jüdisches, und eine Verleugnung der christlichen Religion. Gott kann die göttliche Verehrung auch auf geschöpfliche Wesen übertragen, er kann befehlen, dass irgend

[67]) a. a. O. p. 770.

[68]) Deus factus, Homo deifactus, Schmalz bei Ashwell p. 125.

[69]) Cat. Rac. Q. 245: „Ergo is honos et cultus Christo ad eum modum tribuitur, ut nullum sit inter Christum et Deum hoc in genere discrimen? — Immo permagnum est. Nam adoramus et colimus Deum tanquam caussam primam salutis nostrae, Christum tanquam secundam: aut ut cum Paullo loquamur Deum tanquam eum, ex quo omnia, Christum ut eum per quem omnia." — Vergl. Adv. David. a. a. O. p. 744. Ad. Franken p. 772.

ein Engel als Gott verehrt werde. Ja selbst im A. B. erhielten die Engel solche Verehrung. Seitdem aber Christus als Mittler zwischen Gott und Menschen gestellt ist, darf den Engeln keine göttliche Verehrung mehr gezollt werden [70]. Aber diese Cautelen waren wenig geeignet, den Socinianismus gegen die von allen Seiten erfolgenden Angriffe zu decken. Von der extrem unitarischen Partei, welche Christum für einen Menschen hielt und aus dem Grunde seine Anbetung und Verehrung verwarf, musste er denselben Vorwurf hören, wie von den protestantischen Bekennern der natürlichen Gottheit Christi, die ihn eben als Gott verehrten: dass er einem Geschöpfe göttliche Verehrung zolle und somit auf den Standpunct des Katholicismus (hinsichtlich der Heiligenverehrung) des Arianismus, ja selbst des Heidenthums zurücksinke. Und der Katholicismus konnte ihm nicht mit Unrecht entgegenhalten, dass er ohne Grund gegen den Marien- und Heiligencultus eifere, den man wesentlich aus denselben Principien zu rechtfertigen suchte, wie der Socinianismus die Verehrung Christi. Ist es überhaupt gestattet, secundäre Ursachen göttlich zu verehren, so ist nicht abzusehn, weshalb diese Verehrung auf die eine, auf Christum beschränkt werden soll. — Noch weniger als diese Unterscheidung zwischen der ersten und zweiten Ursache konnte hinsichtlich der Anrufung Christi eine andere gleichfalls geltend gemachte Unterscheidung von Erfolg sein: von Gott nämlich seien alle Güter ohne Unterschied zu erbitten, von Christus nur die, welche sich auf die Kirche sei es im Allgemeinen oder im Besonderen beziehen [71]. Dagegen konnte schon Davidis mit Recht ein-

[70]) Vergl. folgende Sätze Schmalz's: aus der Schrift Exam. 100 errorum. a. a. O.: „Non est certum, Deum ob naturam divinam praevise colendum esse. — Unum tantum Deum colere, qui scil. est Deus summus naturae et independens, est Judaicum quid et quodammodo abnegatio Christanae religionis. — Potest Deus praecipere, ut quicumque vel Angelorum pro Deo colatur" u. A.

[71]) F. Socinus adv. David. p. 746: „Nec enim aliud sibi vult, quam a Deo omnia prorsus bona, cujuscumque generis sint, et ad

wenden: wenn wir Gott schlechthin um Alles ohne Ausnahme anrufen können, was bleibt denn noch für Christus übrig? Ist denn nicht seine Anrufung etwas ganz Ueberflüssiges?

Hiemit kommen wir auf einen Punct, in dem die ganze Frage sich recht eigentlich concentrirt, die Entscheidung über die Frage, ob die Anrufung und göttliche Verehrung Christi im Sinne des Socinianismus als nothwendig oder nur als möglich, als pflichtmässig oder nur als zulässig zu betrachten sei. Socinus unterscheidet hier zwischen der Verehrung und Anrufung: die Erstere ist unbedingte Pflicht: die Andere aber ist keine unbedingte Pflicht, sondern nur ein Recht. Wäre es nämlich eine absolute Pflicht Christum anzurufen, so dürften wir unser Gebet niemals an Gott den Vater allein richten [72]). Es findet ein ähnliches Verhältniss statt, als wenn der König Statthalter einsetzt, an die man die Bittgesuche richten kann, die sonst an ihn allein zu richten wären, ohne indess zu befehlen, dass man sich nun ausschliesslich an sie wenden müsse, und den Zutritt zu sich selbst zu verbieten [73]). Ist die Anrufung Christi aber nur ein Recht, keine Pflicht — und diese konnte sie nicht sein, weil sonst ein an den Vater gerichtetes Gebet als Sünde erschienen wäre, — so ist es auch nichts Unrechtes dieselbe zu unterlassen, es ist mithin ein Adiaphoron [74]). Dies wird indess von Socinus nur bedingt

quemcunque pertineant, peti posse, a Christo vero ea tantum, quae ad Ecclesiam sive generatim sive singulatim quoquo modo pertinent, quorum largiendorum a Deo potestatem accepit."

[72]) Ad. David. p. 745: „Servitutis — et adorationis, quae Christo tribuuntur alia ratio quam invocationis est. Ita ut Christo servire eumque adorare omnino debeamus: invocare vero, si de absoluta necessitate sit sermo, non quidem teneamur sed tamen omnino jure possimus. — — Quocirca, si Christum invocare omnino deberemus numquam ad Deum patrem solum nostras preces dirigere possemus."

[73]) a. a. O.

[74]) Davidis a. a. O. p. 764. — Eben so Enjedin, welcher für

zugegeben: Adiaphoron kann etwas in doppeltem Sinne sein, einmal sofern es weder befohlen noch verboten ist, und sodann sofern es weder gut noch böse ist. Nur im ersten Sinne ist ihm die Anrufung Christi ein Adiaphoron, obwohl sie etwas an sich Gutes ist. Denn es giebt vieles an sich Gute, was doch nicht vorgeschrieben ist, und auch hinsichtlich der Anrufung Christi gesteht Socinus, dass dieselbe nirgends vorgeschrieben sei. Immer also glaubte er nur das Recht der Anrufung Christi in Anspruch nehmen zu dürfen [75]. Ja nach manchen Aeusserungen musste die Nicht-Anrufung Christi als das Höhere erscheinen. Es ward bemerkt, dass die Anrufung Christi nur eine Aushülfe für unsere Schwäche sei. Habe Jemand so viel Glauben, dass er sich direct an Gott zu wenden wage, der brauche Christum nicht anzurufen. Doch begeht er, wenn er es thut, damit nichts Unrechtes, sondern trägt damit zur Verherrlichung Gottes bei [76]. Damit unterschied sich nun freilich der Socinianismus immer noch wesentlich von der Partei der unitarischen Ultra's, welche eben auch das Recht der Anrufung Christi in Abrede stellten.

seine Person die Anrufung Christi entweder als eine Pflicht gefasst wissen wollte, oder als etwas, was nicht sein dürfe. B. F. P. I. p. 483.

[75]) Adv. David. p. 765: „Quod si nomine Adiaphori id modo intelligis, quod nec prohibitum est nec praeceptum, jam fateor ipse de Christo invocando, id est de precibus nostris ad ipsum dirigendis, nullum certum praeceptum exstare, ideoque nos posse quidem semper jure id facere, non tamen teneri."

[76]) a. a. O. p. 715: „Christi enim invocatio — — ad nos in fide confirmandos pertinet et ad fragilitatem nostram sublevandam. Quod si quis tanta est fide praeditus, ut ad Deum ipsum perpetuo recta accedere audeat, nec consolatione, quae ex Christi fratris sui per omnia tentati invocatione proficiscitur, indigeat, huic non opus est, ut Christum invocet. Quem tamen, quantacumque Dei fide praeditus si invocaverit non modo ipsum Deum non offendet, sed eum suo facto glorificabit eique reipsa gratias aget, quod tantam potestatem humanae naturae nostrae in Christo concesserit."

und die Gegner als Götzendiener bezeichneten [77]). Immer aber war mit dem Satz, dass die Anrufung Christi keine Pflicht sei, ein bedenkliches Zugeständniss gemacht: denn dem Socinianismus fehlte damit alles Recht, diejenigen welche Christus factisch nicht anriefen, von ihrer Gemeinschaft auszuschliessen und ihnen sogar den christlichen Namen abzusprechen. Man suchte daher die Kraft jener Concession möglichst abzuschwächen. Es ward erklärt, dass in der Behauptung, wir seien nicht gehalten, sondern nur berechtigt Christum anzurufen, keineswegs liegen solle, als ob es niemals nothwendig wäre, dass wir Christum anriefen, oder als ob wir nicht unter Umständen auch eine Sünde begingen falls wir Christum nicht anriefen. So, wenn wir bei einem öffentlichen Gottesdienst gegenwärtig sind, wo es geschieht, oder wenn der Geist uns dazu treibt. Unter Umständen könnte also doch die Anrufung Christi zur Pflicht werden [78]). So nahm der Socinianismus

[77]) a. a. O.: „Nos enim contendimus neminem Christianum esse posse, qui non fateatur, se confidenter in necessitatibus suis Christi opem jure implorare posse et consequenter ipsius summam in angelos et in homines et in ipsos daemones potestatem cum plena ac perpetua praesenteque totius Ecclesiae cura et gubernatione conjunctam, non agnoscat et confiteatur, Deumque per ipsum in Ecclesia omnia facere et largiri sibi non persuadeat. Vos contra eum, qui nunc Christi opem imploret idololatram esse affirmatis et divino verbo atque adeo Dei gloriae summopere adversari contenditis, si Christus nunc in coelis manens aliquid efficere vel largiri ipse possit, aut si Ecclesiam regat atque gubernet aliter, quam per verbi ministerium semel constitutum, ac proinde in Deum graviter peccare, qui aliam praeterea hoc tempore potestatem aut Ecclesiae curam in Christo agnoscunt et esse contendunt."

[78]) In einer Note ad lectorem vor der Disputation mit Davidis bemerkt Socinus: „Quod in hac disputatione cum Franc. Davidis non semel affirmamus, nos non teneri invocare Christum, sed tantum jure omnino posse, id non ita intelligendum est, quasi numquam necesse sit, ut Christum invocemus, numquamve evenire possit, ut peccemus si Christum non invocaverimus. Hoc enim evenire posse prorsus statuimus, veluti si in coetu, in quo praesentes simus, Christus

mit der einen Hand, was er mit der andern gegeben hatte, und in dem Schwanken von einer Seite auf die andere, in dem Haschen nach subtilen Distinctionen, durch welche er den Folgerungen der Gegner zu entgehen sucht, in den Gewaltsprüchen, zu denen er mitunter genöthigt ist, zeigt sich am besten die innere Haltungslosigkeit und Zwiespältigkeit des Standpunctes, den er hier vertheidigte. Stellen wir diese nun noch mit ein paar kurzen Worten ans Licht.

Einerseits kann es nicht verkannt werden, das die extreme Partei der Unitarier, indem sie Christo die göttliche Verehrung und Anrufung verweigerte, nur Consequenzen aus Prämissen zog, welche vom Socinianismus selbst zu Grunde gelegt waren. Ist das Endliche von vorne herein gegen das Unendliche dualistisch gefasst, so kann es auch nimmer mit ihm zur Einheit zusammengehen. Ist Christus von Anfang an seinem Wesen nach nichts als Mensch und von Gott absolut verschieden, so kann er auch in alle Ewigkeit nicht Gott werden: Christus bleibt vielmehr in alle Ewigkeit nichts als ein endlicher Mensch mit endlichen Eigenschaften, Vermögen u. s. w. Eine absolute Macht Christi ist eben so sehr eine Unmöglichkeit als ein absolutes Wissen desselben; denn eine endliche Substanz kann nie absolute Qualitäten haben. Da nun aber die Forderung, Verehrung und Anrufung Christi wesentlich auf der Voraussetzung solcher absoluter Qualitäten Christi fusst, so fällt sie mit jenen. — Indem also der Socinianismus die göttliche Verehrung und Anrufung Christi vertheidigte und sanctionirte, so beging er damit eine Inconsequenz gegen sich selbst. — Auf der anderen Seite erscheint aber darin wieder die äusserste Consequenz. Ist das Endliche von dem Unendlichen der Mensch von Gott wesentlich und absolut geschieden, so treten beide Seiten dadurch in ein ebenbürtiges Verhältniss zu einander: geht man von dem

publice invocetur, ut non raro fieri contingit. Vel si spiritus nobis suggesserit, ut id faciamus. Verba enim nostra de absoluta tantum non autem de qualibet necessitate accipienda sunt.“

Endlichen aus, so wird durch eine solche absolute und dualistische Entgegensetzung das Unendliche verendlicht, und der socinianische Gottesbegriff bildet den Beleg dafür, wie sehr dies der Fall war. Geht man dagegen von der Seite des Unendlichen aus, so wird durch jene schroffe Entgegensetzung das Endliche ihm gleichfalls ebenbürtig, es wird verunendlicht, der Mensch wird zu Gott, und tritt als ein anderer Gott dem höchsten Gott an die Seite. In der Deificirung Christi als eines von Natur endlichen und von Gott wesentlich verschiedenen Menschen feiert das Endliche seine eigene Apotheose. Wenn man nicht diese innere in den Principien des Systems selbst liegende Nothwendigkeit in Betracht zieht, kann man jene Bestimmung des socinianischen Lehrbegriffs nicht richtig würdigen oder begreifen [79]).

So stellt sich also auf diesem Punct der Widerspruch heraus, auf den das socinianische Princip mit Nothwendigkeit hingetrieben wird: es sind zwei Absolute, worin es zugleich liegt, dass Beide nicht absolut sind. In der Christologie ist dies Ende das Resultat der doppelten Bewegung, welche nach der einen Seite darauf ausgeht, allen absoluten Inhalt aus der Person Christi zu entfernen, während sie nach der anderen darauf gerichtet ist ihn wieder damit anzufüllen. In ersterer Beziehung vollzieht sie sich auf dem Boden des Wesens der Substanz, in der anderen auf dem des Willens, der Sittlichkeit. Die christologische Bedeutung des Socinianismus, wie aller ähnlichen vorangegangenen dogmengeschichtlichen Erscheinungen, ist, die Gottheit Christi nicht als eine unmittelbare, sondern als eine durch freie Sittlichkeit vermittelte zu fassen: die göttliche Würde des erhöhten Christus ist die Folge des Gehorsams gegen den göttlichen Willen hier auf Erden. Aber indem in Christus die Sphäre der Sittlichkeit dualistisch von der Substanz getrennt wird, so wird sie damit zur Willkühr und nicht minder willkührlich ist ihre Folge

[79]) Vergl. meine Abhandlung über das dogmatische Princip des Socinianismus, Zeitschrift für histor. Theol. 1845. II. p. 120.

der Schilderung des Irenaeus um seines Gnosticismus willen desavouirt. Doch regten sich Zweifel, ob er überhapt für eine historische Persönlichkeit zu halten sei. Eben so Cerinthus [81]). Wenn indess der gnostische Ebionitismus den Socinianern nicht zusagen konnte, so wurden dagegen die Nazaräer und eine Fraction der gewöhnlichen Ebioniten (die welche die übernatürliche Erzeugung Christi annahmen) als wahre Nachfolger der Apostel betrachtet. Eben so später die das Menschliche in Christus betonende Reihe der Unitarier, ein Theodotus, Artemon, Paulus von Samosatha mit ihren Anhängern; auch den Beryllus von Bostra stellte man auf diese Seite [82]). Vorzüglich Photinus von Sirmium, war es, der nicht allein von Seiten der Gegner des Socinianismus (daher der Name Photinianer, den man mit Vorliebe zu seiner Bezeichnung gebrauchte), sondern auch von diesem

[81]) F. Socin. a. a. O. p. 77. Adv. Volan. B. F. P. IV, p. 419.

[82]) Andr. Wiszowaty, Narratio compendiosa quomodo in Polonia a Trinitariis Reformatis separati sint Christiani unitarii bei Sand, Bibl. Antitr. p. 209: „Quum jam olim a primaevae Apostolicae ecclesiae virginis incorruptae temporibus simplicium Christianorum, ut Nazaraeorum et quorundam ex Ebionitis meliorum de Deo et ejus filio Christo ab Apostolis annunciata clara institutio, per aliquorum ex Philosophis, maxime Platonicis, ad Christianismum accessionem inciperet peregrinorum admistione dogmatum depravari: obsistebant ac reluctabantur his recentioribus tunc invalescentibus opinionibus aliqui pristinae tenaces doctrinae. Talis fuit circa annum Christi nati 190. Theodotus Byzantinus; tum Artemon cum nonnullis sibi adhaerentibus, circa an. 200. Beryllus Episcopus Bostrenus circa an. 240, Paulus Samosatenus Episcopus Antiochenus circa an. 260, cum suis asseclis. Deinde post concilium Nicaenum Photinus Episcopus Sirmiensis circa an. 350 cum ejusdem sententiae sectatoribus. De quibus videantur Historiae Ecclesiasticae Scriptores, ut Eusebius, Ruffinus, Theodoretus, Socrates, Sozomenus, qui eos solito more pro haereticis traducunt." — Vom Photinus urtheilt besonders F. Socinus adv. Volan. a. a. O. p. 417 sehr günstig und meint schliesslich: „Cujus unius viri si monumenta extarent, non dubitamus, quin satis habituri essemus, quod in hoc genere adversariis opponeremus."

christologischen Differenzen in Abrede gestellt, obwohl er gegen die Verleumdung in Schutz genommen ward, dass er seine Lehre dem Coran entnommen [85]). Dagegen ward die extreme Partei des Davidis auf das Entschiedenste perhorrescirt. Im Uebrigen hielt der Socinianismus an dem Grundsatz fest, dass er seine Lehre auf keines Menschen Autorität stütze, sei es des Photinus oder eines Anderen [86]), und nur die Kehrseite davon war es, wenn er die Berufung der Gegner auf die Autorität der Kirchenlehrer und der Concilien sowie auf die Uebereinstimmung der bisherigen Kirche damit abwies, dass die göttliche Wahrheit unabhängig von jeglicher menschlichen Autorität weder von einem Concilium abhängen noch von der ganzen Welt aufgehoben oder erschüttert werden könne [87]).

Die Orthodoxie fand die Gottes- und Christuslehre des Socinianismus jüdisch, mahommedanisch, heidnisch, satanisch [88]).

### 2) *Vom Amt Christi.*

Während die Lehre von der Person Christi wie schon früher bemerkt ist nur durch ihre antithetische Beziehung und als die nothwendige Voraussetzung der Lehre von seinem Amt für den Socinianismus von Wichtigkeit ist, so drängt sich nun für ihn der eigentliche Kern des Christenthums in den Lehrpunct vom Amt Christi zusammen. Ist es der göttliche Wille, dass uns das ewige Leben soll gegeben werden, so ist es das Amt Christi, diesen göttlichen Rathschluss auszuführen.

[85]) F. Socin. adv. Wujek. B. F. P. II, p. 535.

[86]) F. Socin. adv. Volanum a. a. O. p. 417: „Neque enim nos propterea sententiam nostram aut libenter sequimur aut tuemur, quod sive Photinus sive alius quispiam vir magnus eam constanter asserere non dubitaverit."

[87]) F. Socin., De Deo trino et uno a. a. O. p. 427: „Divina veritas nec ab ullis hominum conciliis pendet, nec ab ipso orbe universo ne minima quidem ex parte convelli umquam aut labefactari poterit."

[88]) Adv. Wujek. a. a. O. p. 531.

Prophet ist also Christus — mit Bezug auf die Stelle Apostelgesch. 3, 22 — sofern er uns den göttlichen Heilsrathschluss offenbarte und besiegelte [3]).

Betrachten wir zunächst das Moment der Offenbarung näher, so ist hier zuvörderst, ehe wir an die Darlegung des Inhalts derselben gehen, die Vorfrage zu beantworten, auf welche Weise kam Christus selbst dazu? — Die Antwort hierauf giebt der Socinianismus durch den viel berufenen raptus in coelum. Christus soll nämlich kurz vor dem Beginn seines öffentlichen Auftretens auf wunderbare Weise in den Himmel entrückt sein, um hier von Gott in eigener Person in den Wahrheiten des Christenthums Unterricht zu empfangen. Man berief sich für diese bis dahin unerhörte Annahme auf Stellen, wie Joh. 3, 13: „Niemand ist aufgestiegen in den Himmel, als der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel war;" ebendaselbst v. 31: „Wer von oben kommt, ist über Alle;" ferner Joh. 6, 36: „Ich stieg vom Himmel herab nicht dass ich meinen Willen thue, sondern des, der mich gesandt hat;" ebendas. v. 62: „Wenn ihr also des Menschen Sohn aufsteigen sehen werdet, wo er zuvor war;" 8, 28: „Wie mich mein Vater gelehrt hat, so rede ich;" 16, 28: „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen, und wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater" und auf andere dergleichen Stellen mehr, welche man von Seiten der Orthodoxie auf die Präexistenz Christi bezog [4]). Da indess diese in der Christologie

[3]) Cat. Rac. Q. 193: „In quo vero consistit ipsius munus propheticum? — In eo quod nobis voluntatem Dei perfecte manifestavit et confirmavit," das Letztere wie sich später zeigen wird durch seinen Tod.

[4]) Cat. Rac. Q. 195, vergl. Ed. 1684. p. 146. — Breviss. Inst. B. F. P. I, p. 675 der Abschnitt: „De assensu et commoratione Christi hominis in coelo, antequam munus suum in terris obire inciperet."

des Socinianismus keine Stelle fand, so konnte die Anwesenheit Christi, auf welche in jenen Stellen Bezug genommen ward, nur nach seiner Geburt statt gefunden haben, und welche Zeit war passender, als diejenige welche seinem öffentlichen Auftreten kurz voranging? — Die Unwahrscheinlichkeit eines solchen Ereignisses erschien dem Socinianismus gar nicht so gross. Sagt doch Paulus von sich, dass er in den dritten Himmel entrückt sei und unaussprechliche Worte vernommen habe: sollte Christo versagt gewesen sein, was dem Paulus gestattet war? Freilich könnte nun diese Erhebung Christi in den Himmel eine unkörperliche gewesen sein, wie ja auch Paulus nicht sicher ist, ob er im Körper oder ausserhalb desselben in das Paradies entrückt ward, und auch so würde es immer sehr gut auf Denjenigen passen, der ja beständig auf geistige Weise im Himmel verkehrte, und alle himmlischen Dinge so klar erkannte, als ob sie ihm beständig vor Augen ständen. Doch wahrscheinlicher ist es, dass die Worte Christi nicht figürlich zu verstehen, so dass also danach Christus als Mensch vor seiner sichtbaren Himmelfahrt im eigentlichen Sinne im Himmel bei Gott gewesen sei [5]). Was ist daran denn so Absurdes und Unglaubliches, dass Jesus von Nazareth, der Mensch von der Maria geboren vor seinem öffentlichen Auftreten wahrhaft und eigentlich im Himmel bei Gott gewesen sei und persönlichen Unterricht von ihm empfangen habe, da doch auch Moses der Stifter des alten Bundes, der doch Christo an Bedeutung entfernt nicht gleichkommt, vor der Veröffentlichung des Gesetzes vierzig Tage auf dem Sinai von Angesicht zu Angesicht mit Gott verkehrte, und Belehlehrung und Unterricht über das Gesetz von ihm empfing. Wie Moses Christi, so ist der Sinai ein Antitypus des Himmels. Ja der Sinai ward für jene Zeit durch die Gegenwart Gottes wirklich zum Himmel, wie denn ja auch Moses (Deut. 4, 36) die göttliche Stimme welche vom Sinai erschallt, als eine

[5]) Adv. Erasm. Johannis B. F. P. II, p. 510 f. — Adv. Wojek. a. a. O. p. 610.

vom Himmel kommende bezeichnet. Jene Anwesenheit Christi im Himmel ist also in keiner Beziehung etwas so Unglaubliches und Ungereimtes [6]). Und wollte man dagegen einwenden,

[6]) Die Parallele mit Moses ist besonders ausgeführt in dem angeführten Abschnitt der Breviss. Inst. Eine längere Stelle daraus findet man bei Marheineke, Institutiones symbolicae p. 183 f. — Vergl. den Tract. de Deo, Christo et Spir. Scto. B. F. P. I, p. 813: Quod filius hominis in coelo fuerit, antequam eo cuspicue adscenderit, revera et proprie ad hominem illum Jesum Nazarenum referri et potest et debet. Nam quod revera homo ille postquam natus est ex virgine et antequam evangelium annunciaret, in coelum raptus fuerit, ibique ab ipso Deo ea didicerit, quae humano generi patefacienda per ipsum erant, adeo est verisimile, ut aliter fieri non potuisse videatur." — Adv. Volanum a. a. O. II. p. 404: „Nam quid vel absurdum vel incredibile, obsecro, in eo est, quod Jesus Nazarenus, homo inquam ille ex Maria virgine natus revera in coelo fuerit, etiam antequam a mortuis resurgeret, ibique usque ad saeculi consummationem perpetuo commoraturus eo ascendere conspectus fuisset? Immo quid vel convenientius vel credibilius inveniri potest? etc." — Ostorodt, Unterrichtung p. 95: „Siehest du, dass hie (Joh. 3, 13) ausdrücklich affirmiret wird, dass des Menschen Sohn, das ist Christus der Mensch in den Himmel hinaufgestiegen sei. Diese Wort aber hat Christus selber geredet noch zuvor, ehe er sichtbarlicher Weise gen Himmel genommen ist. Wird derhalben aus denselben offenbar, dass Christus der Mensch in den Himmel zuvor, ehe er sichtbarlich dahin aufgenommen, gestiegen, und also wieder von dannen gekommen sei. Welches sich denn gänzlich so gebürete. — Denn so Moses, welcher Christi Figur war, auf den heil. Berg gestiegen, daselbst mit Gott oder mit seinem Engel eine Zeitlang conversiret und geredet, ehe Gott durch ihn seinem Volk die steinernen Tafeln gegeben, auf welche er sein Gesetz geschrieben hatte, und ihm die Dinge welche zum Gottesdienst gehöreten, welcher durchaus in äusserlichen und leiblichen Dingen bestund, vorgeschrieben hat: wie viel mehr hab' Christus, durch welchen Gott der Welt das Geheimniss des Evangelii hat offenbaren und seinen durchaus geistlichen Gottesdienst vorschreiben wollen, in den Himmel steigen sollen, mit Gott allda eine Zeitlang conversiren und von ihm selber gelehret werden, was er reden und thun sollt', wie denn Christus selber gesagt, dass er nichts von ihm

dass von einem solchen Ereigniss, hätte es statt gefunden doch etwas hätte berichtet sein müssen, so konnte der Socinianismus dagegen geltend machen, dass ja Niemand dabei gewesen, und wir mithin nur durch Christus selbst davon wissen konnten. In den angeführten Aussprüchen Christi aber fand er eben die Bezugnahme auf jenen Vorfall. Auf einen präexistenten Zustand konnten sie sich nicht beziehen, weil der Socinianismus einen solchen durchaus in Abrede stellte, also blieb nur die angegebene Auskunft übrig.

Sieht man sich nach einer Motivirung eines wie es auf den ersten Blick scheint so sonderbaren Dogmas um, so kann die Annahme unmöglich befriedigen, der Socinianismus habe sich dazu durch jene Schriftstellen, in denen von einem früheren Sein Christi im Himmel die Rede ist, genöthigt gesehen. Zwar verbarg es sich der Socinianismus nicht, dass er durch jene Auskunft manchen exegetischen Schwierigkeiten entgehe [7]), so kann man doch nicht zweifeln, dass es dem Socinianismus falls er ernstlich gewollt hätte, ein Leichtes gewesen sein würde, auch ohne die Annahme einer wirklichen Himmelfahrt vor der Himmelfahrt jenen Schwierigkeiten zu entgehen. Erklärt ja Socinus selbst [8]), dass es nicht absolut unmöglich sei, jene Stellen figürlich zu deuten, obwohl er sich für die nicht figürliche Auffassung entscheidet. Und dass wir hier nicht blos eine subjective Grille des Socinus vor uns haben, die im Zusammenhange des ganzen Systems nicht weiter begründet war, dafür zeugt, dass alle bedeutenderen Socinianer jene Annahme eines raptus in coelum vor dem öffentlichen Auftreten adoptirt haben [9]). Auch hat sie in der That einen

selber gethan oder geredet, sondern wie ihm sein Vater gelehret und ihm geboten hatte, Joh. 8, 27. 29. — 12, 49.“

[7]) Breviss. Inst. a. a. O. Der Fragende erklärt hier, er beruhige sich bei jener allerdings neuen und unerhörten Erklärung: „Video enim hac ratione complura sacra testimonia admodum alioqui explicatu difficilia, planissima reddi.“

[8]) Adv. Erasm. Joh. a. a. O.

[9]) So unter Andern Völkel, De vera rel. L. V. cap. 13. p. 491. —

tiefern Grund in den Principien des socinianischen Systems. Ist nämlich der Mensch absolut von Gott verschieden, kann die Kunde göttlicher Dinge nur von aussen in den Menschen hineinkommen, muss mithin alle Offenbarung ihrem Begriffe nach eine äusserliche Mittheilung sein, so konnte dies auch bei Christus, der ja seiner Natur nach wesentlich nur Mensch ist, nicht anders sein: er musste die neue Offenbarung, welche er den Menschen bringen sollte, durch äusserlichen Unterricht empfangen, und zwar da es die höchste, die absolute Offenbarung sein sollte, über welche niemals ein Hinausgehen statt finden sollte, so musste sie auch unmittelbar von Gott selbst kommen. Man kann dagegen nicht geltend machen, dass der Socinianismus nach einer Seite wenigstens eine natürliche, von innen heraus im Menschen sich entwickelnde Gotteserkenntniss statuirte, so dass man also meinen könnte, es habe nur einer besondern Kräftigung des natürlichen religiösen Bewusstseins in Christo bedurft, um ihn zu seinem Amt zu befähigen. Denn das natürliche religiöse Bewusstsein, sofern der Socinianismus ein solches zugiebt, kann doch nie ausreichen, den Inhalt des Christenthums aus sich zu produ-

Jon. Schlichting, Comment. in Joh. (zu der Stelle 3, 13) B. F. P. IV, p. 27. — Wolzogen Comment. in Joh. (zu 3, 13) B. F. P. V, 750. — (Sam. Crell) Artemonius, Init. evang. Joh. p. 568 ff. Dissert. II, qua probatur, veteres Christianos et haereticos quosdam Saeculo I. II. III. IV. credidisse, quod Christus in principio Evangelii post suam ex Maria nativitatem et ante suam mortem in coelum fuerit assumtus atque inde descenderit. Der Beweis gelingt denn freilich schlecht genug. — Die Summa univers. Theol. die indess für die genuine Gestalt des Socinianismus wenig in Betracht kommt, da sich hier schon mannichfache spätere Einflüsse geltend gemacht haben, lässt die Art und Weise, wie Christus die Offenbarung vom Vater empfangen habe, ungewiss p. 183: „De suscipiendo vero hoc munere mandatum quando, ubi et quomodo a patre acceperit? id non tam certo constat, quam actu accepisse — — et muneri suo inauguratum fuisse occasione baptismi, per missionem Spiritus Scti. in forma columbae factam et testimonium Dei."

ciren. Dieser ist ja nach der Auffassung des Socinianismus ein schlechthin transcendenter, auf keine Weise in der menschlichen Natur oder in der Natur überhaupt begründeter, wie denn ja der Begriff des ewigen Lebens, welcher im Socinianismus als der Endzweck des Christenthums gefasst wird, einen schlechthin supernaturalen Charakter hat. Der Inhalt des Christenthums konnte also Christo immer nur durch äusserliche Offenbarung gegeben werden, und diese zu vermitteln, ist die Bedeutung des raptus in coelum. Damit tritt natürlich das Christenthum selbst zu der Person seines Stifters in ein gänzlich äusserliches Verhältniss, und wir sehen hier den Keim der Ansicht, welche die Person Christi als indifferent in den Hintergrund stellte, um alles Gewicht auf die durch ihn offenbarte Lehre zu werfen.

Was nun den *Inhalt* der durch Gott Christo und durch Christus uns mitgetheilten Offenbarung anbetrifft, so ist hier an das anzuknüpfen, was früher im Allgemeinen über die Bedeutung des Christenthums im Socinianismus bemerkt ist. Er fasst den Inhalt der durch Christus vermittelten Offenbarung wesentlich als Gesetz, ihre Hauptbestandtheile sind demgemäss *Gebote* und *Verheissungen* [10]). In beiden Beziehungen ist der neue Bund dem alten gegenüber vollkommen: der neue Bund ist, wie das alte, *Gesetz*, aber er verhält sich zu ihm, wie das Vollkommene zum Unvollkommenen [11]). Nach jenen beiden Hauptbestandtheilen, Geboten und Verheissungen ist nun der Inhalt des N. B. näher zu betrachten.

[10]) Cat. Rac. Q. 198.

[11]) Ad objectiones s. articulos F. S. responsio B. F. P. I, p. 454: „Christi lex quia ut diximus est complementum et perfectio legis Mosaicae sine dubio ipsa lege Mosaica est perfectior. Nec tamen negandum est, quin ipsa quoque lex Mosis ab hominibus interiorem probitatem requireret, licet non tam exactam, ut Christi lex requirit, quae vicissim non minus quam lex Mosis externam probitatem seu sanctitatem postulat, sed multo tamen excellentiorem."

### a. Die Gebote des neuen Bundes.

Ging die Orthodoxie wesentlich von der Ansicht aus, dass durch Christus das Gesetz als solches keine Vervollkommnung erfahren habe, indem dies schon im A. B. in seiner Vollkommenheit vorhanden gewesen, erblickte man vielmehr im Christenthum ein qualitativ verschiedenes Princip, durch welches unser Verhältniss zu Gott ein wesentlich anderes ward, so war man dagegen im Socinianismus, wo man einerseits von der qualitativen Identität des Christenthums mit dem Gesetz ausging, andererseits aber doch beide aufs Schärfste geschieden wissen wollte, wesentlich darauf angewiesen das gesetzliche plus des Christenthums in ein möglichst helles Licht zu setzen. Daraus resultirte denn die Aufgabe, aufs Genaueste zu untersuchen, in welcher Beziehung die alttestamentlichen Gebote im Christenthum abgeändert oder ganz abrogirt und welche neuen Gebote hinzugekommen seien. Es liegt im Wesen des legalen Standpunctes, dass er sich in eine Reihe von Detailuntersuchungen zersplittern muss; denn wo es an einer innern concreten principiellen Einheit fehlt — und die mangelt eben dem gesetzlichen Standpunct, — da entsteht ein endloser und unabsehbarer Progress, da eigentlich jeder bestimmte Fall, in dem sich der Wille zu bethätigen hat, auch ein besonderes Gesetz verlangt. In seinem Recht war der Socinianismus der Orthodoxie gegenüber allerdings insofern, als dieser das alttestamentliche Gesetz ganz abstract auffasste und es mit dem vollkommenen Sittengesetz identificirte, daher auch das Gesetz im Christenthum keine Steigerung zur Vollkommenheit erfahren konnte, während doch das Verhältniss des Gesetzes zu seiner Erfüllung ein dialectisches ist, das Gesetz auch mithin erst da vollkommen offenbar werden kann, wo es vollkommen erfüllt wird. Und so ist denn auch allerdings die Sittlichkeit des Christenthums eine bei weitem höhere, als die welche durch das alte Testament geboten ward. Dies das Recht des Socinianismus; sein Unrecht ist dass er die sittliche Seite des Christenthums

in einer abstracten Ausserlichkeit auffasst, dass er sie nicht von innen heraus als die Entfaltung eines neuen Lebensprincips zu begreifen weiss. So von dem innern Lebensgrunde losgerissen zerschlägt sich ihm die Sittlichkeit des Christenthums in eine Reihe vereinzelter Bestimmungen, welche er nun um so fester hält, je mehr er darin das eigentliche Wesen des Christenthums erblickt. So erklärt sich jene rigoristische Aengstlichkeit, mit welcher er die einzelnen moralischen Vorschriften des N. T. an die dermaligen Zustände als Kriterium anlegt, und wenn er sie nicht immer in ihrer ganzen strengen Wörtlichkeit geltend machte, so geschah dies nur, weil die concreten Lebensmächte mächtiger waren als die Consequenz des Systems.

Unter den Geboten, welche die eine Seite des neuen Bundes constituiren, unterscheidet der Socinianismus eine doppelte Reihe, einmal die mosaischen Gebote, sofern sie in dem Christenthum erhalten sind, mit ihren Erweiterungen und Vervollkommnungen, und sodann die von Christus gegebenen eigenthümlichen Vorschriften [12]).

### α. Das mosaische Gesetz in seiner Vervollkommung durch Christum.

Als im Christenthum erhalten betrachtete der Socinianismus im Allgemeinen nur den Dekalog mit den später anzugebenden Modificationen. Das gesammte Ceremonialgesetz ist abrogirt, als wegen seiner Aeusserlichkeit dem geistigen Charakter des Christenthums nicht entsprechend [13]). Eben so das

[12]) Cat. Rac. Q. 199.

[13]) Cat. Rac. Q. 202: „Quae vero proprietas est novi foederis? — Ea, quod plane spirituale sit neque in ullis rebus externis verum in interioribus sit positum. Porro ritus exteriores vulgo ceromoniae vocatae, spirituales non sunt, quippe quum exteriorem faciem respiciant. Quare nisi de ejusmodi re quapiam expressum in novo foedere exstet mandatum, nullo modo eam in novo foedere servandam esse credendum etc. Itaque staduendum est, quicquid in prisco foedere

Judicialgesetz (Civil) wegen seiner Strenge und Härte, welche zu dem neuen Bunde der Gnade und des Erbarmens nicht stimmt. Zugleich hatte dasselbe seine bestimmte Geltung nur für das jüdische Gemeinwesen, dessen Untergang es daher auch nicht überdauern konnte [14]). So bleibt also nur das Moralgesetz übrig, als dessen Zusammenfassung der Dekalog betrachtet ward. Auch in dieser Sonderung des Moralgesetzes vom Ceremonial- und Judicialgesetz des A. B. zeigt sich die abstracte Betrachtungsweise des Socinianismus: weit entfernt die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Seiten des alttestamentlichen Gesetzes anzuerkennen, wird vielmehr eine willkührlich ausgesondert und mit in das Christenthum hinüber-

praeceptum est, quod ad ceremonias vulgo vocatas refertur, ad novum foedus nullo modo pertinere.

[14]) a. a. O. QQ. 206. 207. — Bemerkenswerth ist es, wie der Socinianismus die theilweise Abrogirung des alttestamentlichen Gesetzes mit der bekannten Stelle Matth. 5, 18 in Einklang brachte („Wahrlich, wahrlich ich sage euch, bis dass Himmel und Erde vergeht, wird kein einziges Jota oder Tüttelchen vom Gesetz vergehen, bis dass Alles geschehe.") Socinus bemerkt hierüber in der Not. 16 anzuführenden Auslegung der Bergrede: „Quae enunciatio potest prima fronte videri significare, nunquam futurum, ut quidquam eorum, quae dicta sunt abrogetur, quando videlicet nec futurum similiter unquam videatur, ut ista omnia fiant. Prima quidem facie ut dixi possunt Christi verba videri hanc significationem habere, et verisimile est, Christum ipsum voluisse, ut in hunc sensum ipsius verba ab auditoribus acciperentur, quum tamen interim alius sensus subesset, et verissimus et ejusmodi, ut Christum postea nihil non verissimum affirmasse appareret. Is autem sensus est, quod non prius futura esset abrogatio ulla praeceptorum illorum, quam illis plenissima aliqua ratione obtemperatum fuisset, nempe ab aliquo homine praestitum perfecte vel minimum praeceptorum istorum, id quod ab ipso Christo factum sine dubio est, dum hic in terris ageret, quo facto et ipso in coelis sublato, tum demum et non antea abrogatio facta est non paucorum ex illis praeceptis nempe ceremonialium omnium et judicialium." Socinus bezog also das „bis dass Alles geschehe" auf die Erfüllung des Gesetzes.

genommen. Dabei ward aber wieder das alttestamentliche Moralgesetz möglichst eng und karg gefasst (als Dekalog), man abstrahirte von der ganzen Entwicklung des sittlichen Princips insonderheit durch die Prophetie, um einen möglichst reichen Inhalt für die Christo beizulegenden Erweiterungen und Vervollkommnungen zu gewinnen [15]). Für die Letzteren musste von besonderer Bedeutung sein die Bergrede [16]), die ja allerdings das Christenthum wesentlich aus dem Gesichtspunct eines höheren vollkommneren Gesetzes auffasst, in welchem die Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes theils abrogirt theils modificirt werden. Der Socinianismus hatte hier mit der orthodoxen Auslegung zu kämpfen, welche von dem Gesichtspunct ausging, dass im A. T. das Gesetz schon auf vollkommene Weise offenbart sei, dass mithin auch Christus in den assertorischen Behauptungen der Bergrede („Ich aber sage euch") nicht wirklich neue gesetzliche Bestimmungen aufstelle, sondern nur den wahren Sinn des alttestamentlichen Gesetzes erneuere, im Gegensatz zu den Entstellungen, die es durch die Schriftgelehrten und Pharisäer erfahren habe. Es konnte dem Socinianismus nicht schwer fallen, die Unhaltbarkeit dieser Ansicht nachzuweisen, da es bei vielen Stellen wenigstens augenscheinlich ist, dass Christus sich nicht blos gegen pharisäische Entstellungen des Gesetzes richtet, sondern dass er wirklich etwas Neues zu geben beabsichtigt gegenüber den Bestimmungen des alten Bundes („Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist — ich aber sage euch —" [17]).

[15]) Vergl. Bauermeister, De systemate Socinianorum dogmatico, Comment. IV. p. 6 f.

[16]) Vergl. bes. des F. Socinus Concionis Christi quae habetur cap. 5. 6 et 7 apud Matthaeum Evangelistam explicatio. B. F. P. p. 1 ff. (unvollendet, reicht nur bis cap. 6, 19). — Wolzogen, Comment. in Matth. B. F. P. V, p. 198 ff.

[17]) F. Socinus a. a. O. p. 13: „Jam quod hic Christus in ipso initio ait (v. 21) et saepius postea repetit: „Audistis quod dictum sit Antiquis" satis videtur docere, non fuisse Christo propositum Scribarum et Pharisaeorum falsas legis interpretationes rejicere; qui

Was nun die nähere Bestimmung der einzelnen Gebote im Christenthum anbetrifft, so hat sich insbesondere der rakowsche Catechismus sehr ausführlich darüber verbreitet [18]).

Zum *ersten* Gebot, wo Art und Weise der Gottesverehrung weitläuftig entwickelt wird, hat Christus zweierlei hinzugesetzt. Einmal die Nothwendigkeit des Gebets, während im A. T. keine ausdrückliche Verpflichtung dazu existirt, und die nähere Bestimmung wie wir beten sollen, im Vaterunser [19]). Mit der Vorschrift des Letzteren soll indess nicht gesagt sein, dass wir nicht auch anders beten dürften; nur sollen wir um nichts bitten, was den göttlichen Vorschriften offenbar widerstreitet. Das Vaterunser enthält das, warum wir Gott beständig und nothwendig zu bitten haben [20]). Der andere Zusatz besteht in dem Gebot, Christum selbst als Gott anzuerkennen und ihm göttliche Ehre zu erweisen [21]),

enim cum hoc commune habet, quod id cui sua verba hic Christus opponit, audivisset populus dictum fuisse Antiquis? an non potius statuendum est, si ista Christi mens fuisset, cum fuisse dicturum, audivistis, quid dicant magistri vel simile quidpiam? Certe si quis non plane praefracte veritati reluctari velit, necesse est fateri, Christum sua verba ei rei opponere hoc in loco et similibus, quae ab omni antiquitate, postquam lex data et explicata populo fuisset, audita foret; et quid quaeso commune habent verba ista vel sententia haec tota, quam Christus Antiquis dictam fuisse affirmat, cum falsis interpretationibus Scribarum et Pharisaeorum, quum ut, dictum est, partim diserte partim alioqui satis expresse totum istud in ipsa Lege contineatur." Die Ansicht, dass das Moralgesetz des N. T. von dem des A. T. nicht verschieden sei, rechnete der Socinianismus zu denjenigen, welche den wahren Weg zur ewigen Seligkeit leicht verdunkeln und hindern können, Quod regni Polon. cap. 4. IV.

[18]) Q. 209 ff. — Vergl. Völkel, De vera rel. l. IV. cap. 8 ff.

[19]) Cat. Rac. Ed. 1684. p. 160. — Die erste Ausgabe hebt nur das letztere Moment hervor. Im Vaterunser zählt der Socinianismus nur 6 Bitten, indem er die beiden letzten in eine zusammenzieht.

[20]) Cat. Rac. QQ. 234. 235.

[21]) a. a. O. Q. 136: „Quid praeterea Dominus Jesus huic praecepto primo addidit? — Id quod etiam Dominum Jesum pro Deo

dessen Bedeutung wir schon früher Gelegenheit gehabt haben zu würdigen. Dagegen wird der Marien- und Heiligen-Cultus schlechterdings verworfen, weil wir kein Schriftzeugniss haben, dass ihnen göttliche Macht über uns verliehen sei, dass sie sich überhaupt um uns bekümmern und unser Gebet vernehmen und erhören können, wovon man doch, wollte man zu ihnen beten, überzeugt sein müsste [22]).

Das *zweite* Gebot, als welches der rakowsche Catechismus richtig das von Luther übergangene Verbot der Bilderverehrung aufführt, wird hauptsächlich gegen den katholischen Bildercultus gewendet. Im N. T. ist hinzugefügt, dass wir die Bilder nicht nur nicht verehren, sondern dass wir sie durchaus fliehen sollen, wofür die Stellen 1 Joh. 5, 21 und 1 Cor. 8 und 10 geltend gemacht werden, wo vor den Idolen gewarnt wird [23]).

Das *dritte* Gebot, welches Gott bei Unwahrheiten zum Zeugen anzurufen verbietet, hat im N. T. einmal den Zusatz empfangen, dass wir nicht allein Gott, sondern auch Christum zum Zeugen anrufen können, da er die Herzen und Nieren erforscht. Sodann aber, dass wir nicht nur nicht falsch, sondern auch im Wahren nicht schwören dürfen (Matth. 5, 33 ff.), *sehr wichtige Fälle ausgenommen*, wo es zum Ruhme Gottes geschieht, und dann ist nicht unbedacht sondern unter grosser Vorsicht und Gottesfurcht zum Eid zu schreiten [24]). Indem der Socinianismus überhaupt Ausnahmen von dem Verbot des Schwörens zuliess, so hat man darin gleicherweise wie bei der Orthodoxie eine Condescendenz gegen die concreten Lebensverhältnisse zu sehen, denn es kann nicht leicht ein Verbot

agnoscere tenemur id est pro eo, qui in nos potestatem habet divinam et cui nos divinum exhibere honorem obstricti sumus."

[22]) a. a. O. QQ. 247—249.

[23]) a. a. O. Q. 257. — In dem alttestamentlichen Gebot ist nach Völkel, De vera rel. IV. cap. 12 nicht nur die Verehrung, sondern auch die Verfertigung von Bildern verboten, sofern nämlich die Absicht war, dass sie die Gottheit darstellen sollten.

[24]) a. a. O. Q. 261.

geben, welches klarer und ausdrücklicher im N. T. ausgesprochen ist, als das des Schwörens. Wenn der Socinianismus behauptete, dass das *überhaupt* (ὅλως) nicht universell zu nehmen sei, so ist dies eben weiter nichts als eine Behauptung, und wenn man sich auf das Beispiel des Apostels Paulus berief, der doch in seinen Briefen öfter schwöre [25]), so war dies eben so wenig geeignet gegen Christi ausdrückliches Wort die Zulässigkeit des Schwörens zu erweisen. Vielmehr könnte man daraus nur schliessen, dass Paulus, falls jenes Verbot in jener Form von Christo ausgesprochen, sei es wissentlich sei es unwissentlich dagegen gehandelt habe.

Das *vierte* Gebot, der Sabbathsfeier, ist im N. T. aufgehoben, wie das Ceremonialgesetz überhaupt. In das Moralgesetz des mosaischen Dekalogs ist es von Gott eingefügt, als eine Hinweisung darauf, dass auch der vollkommenste Theil des mosaischen Gesetzes noch nicht vollkommen sei, und dass ein noch vollkommneres, dass christliche, darauf folgen werde. Die Sonntagsfeier ist kein Gebot Christi, wie denn im Christenthum mit dem Ceremonialgesetz auch alles Haften an einzelnen Tagen aufgehoben ist. Col. 2, 16. Uebrigens wird, da der Sonntag von Alters her von den Christen gefeiert ist, seine Feier allen Christen gestattet [26]).

Haben die ersten vier Gebote die Gottesliebe zu ihrem Inhalt, so die nun folgenden die Nächstenliebe. Bezeichnet der Begriff des Nächsten bei Moses nur den Volksgenossen, so hat ihn Christus auf das menschliche Geschlecht überhaupt erweitert, selbst bis zur Feindesliebe [27]).

Zu dem *fünften* Gebot, die Eltern zu ehren, hat zwar Christus nichts Besonderes hinzugefügt, doch werden hier um

[25]) a. a. O. Q. 263. — Vergl. F. Socinus a. a. O. zu Matth. 5, 33. — Joh. Crell, Ethica Christ. L. III. cap. 8. — Doch urtheilte man sehr mild über die, welche den Eid ganz und gar verwarfen; vergl. Ostorodt, Unterrichtung p. 162.

[26]) a. a. O. QQ. 266—269.

[27]) Cat. Rac. Ed. 1684. p. 191 ff.

der Gleichartigkeit des Verhältnisses willen, auch die Pflichten der Eltern gegen die Kinder, die gegenseitigen Verbindlichkeiten von Obrigkeit und Unterthanen, Gattinnen und Gatten, Knechten und Herren nach der Schrift in Betracht gezogen [28]), worauf wir sofern sich darin die Ansicht des Socinianismus über das politische Gemeinwesen ausspricht, noch später wieder zurückkommen werden.

Zum *sechsten* Gebot, dem Verbot der Tödtung, hat Christus einmal das Verbot zu zürnen und den Nächsten durch bittere Worte zu beleidigen hinzugefügt (Raccha, Narr). Doch ist der Zorn, wo er nur der Sache, nicht der Person gilt, nicht verboten. Sodann aber ist jegliche Rache, sowohl private als öffentliche durch die Obrigkeit bewirkte durch Christus verboten. Dabei ist indess der bekannte Ausspruch Christi Matth. 5, 39 f.: „Ich sage euch, dass man nicht dem Ungerechten widerstehen soll u. s. w." nicht wörtlich zu verstehen, wie denn auch Christus selbst als er einen Backenschlag empfangen hatte, keineswegs den andern Backen darbot, sondern vielmehr den Schlagenden zur Rede stellte. Es ist in jenem Ausspruch nur im Allgemeinen die Gesinnung ausgedrückt, welche eher Unrecht leidet, als Unrecht thut. Ueberhaupt ist es auch nicht verboten, auf dem Wege Rechtens wieder zu dem Seinigen zu gelangen zu suchen, nur hat es ohne Rachsucht zu geschehen; nur diese ist vom Erlöser verboten [29]). Dies Recht der gerichtlichen Verfolgung unseres Rechts bezieht sich indess zunächst nur auf Verwicklungen mit Solchen, „die draussen, das ist, die nicht unsere Brüder oder Glaubensgenossen sind;" für Christen gebüret es sich nicht, wie denn Paulus die Corinther hart darüber anlässt [30]). Doch ist es auch nichts Tadelnswerthes, falls nur die Richter selbst Glaubensgenossen sind und zuvor Alles versucht ist,

[28]) Cat. Rac. Q. 270 ff.

[29]) a. a. O. Q. 282 ff. — F. Socinus Epist. 2. ad Petr. Statorium. B. F. P. I, p. 433 ff.

[30]) Ostorodt p. 168.

den Bruder auf den rechten Weg zu bringen, und ihn zum Abstehen von seinem Unrecht zu bewegen. Ja selbst wenn sich unter den Glaubensgenossen Niemand fände, der zum Amt des Richters fähig wäre oder es zu übernehmen Lust hätte, so könnte man, falls man sonst einen grossen Verlust erleiden würde, ohne Unrecht zu begehen zu dem weltlichen Gericht seine Zuflucht nehmen [21]). Wollte aber der Gegenpart sich dem Urtheilsspruch der Glaubensgenossen nicht fügen, so würde er aus der Gemeinde auszuschliessen, und sodann als ein aussen Stehender vor der weltlichen Gerichtsbarkeit zu belangen sein [22]). Der Socinianismus ist sich hier wenigstens im Ausdruck nicht ganz klar; er abstrahirt davon, dass ja auch die weltlichen Richter in den meisten Fällen Glaubensgenossen, wenigstens Christen sind. Was er will, sind kirchliche Schiedsgerichte, bestellt von der Gemeinde; erst wenn diese nichts ausrichten können, soll man sich an die von der weltlichen Macht bestellten Gerichte wenden. — Bemerkenswerth ist noch die Art, wie der Socinianismus die Frage beantwortet, ob der Todschlag als Nothwehr erlaubt sei. Die Entscheidung lautet dahin, dass der Christ obwohl Gegenwehr erlaubt sei, doch wohl zuzusehen habe, dass er den Gegner nicht um's Leben bringe, sintemal das wider die Feindesliebe streite. Ereignet es sich, dass Jemand ohne Vorsatz den Angreifer bei der Vertheidigung tödtet, so ist er obwohl nicht gänzlich zu verdammen, doch auch nicht zu rechtfertigen „sintemal wir es dafür halten, dass es viel besser sei und gewisser sei, damit man für Gott ein gut Gewissen hab', eher sich lieber erschlagen lassen, denn einen Andern erschlagen." Doch wird es nicht verboten „auf der Reise Waffen zu tragen, zum Schrecken der Mörder und zum Schutz wider Hunde und wilde Thiere: denn nicht das Anrühren der Waffen, sondern damit Jemand zu erschlagen

[21]) F. Socinus ad Statorium a. a. O.
[22]) Ostorodt p. 169.

verboten ist“ [33]). In der Aengstlichkeit womit man dergleichen Fragen behandelte, wozu denn noch die Frage über das Gestattetsein des Krieges für Christen hinzukam, wovon später die Rede sein wird, manifestirt sich das Charakterische des ganzen Standpuncts, dieses Hängen an Aeusserlichkeiten und einzelnen moralischen Vorschriften, in denen man das Wesen des Christenthums fand, unvermögend die lebendige Dialectik des christlichen Princips in der concreten Wirklichkeit zu begreifen.

Das *siebente* Gebot, das Verbot des Ehebruchs, ist durch Christum dahin erweitert, dass selbst die auf das Weib eines Anderen sich richtende Begierde sündlich und als Ehebruch zu betrachten ist. Eben so die Scheidung, ausser um Ehebruchs willen, sowie die Heirath einer Geschiedenen. Endlich ist alle Hurerei und Unreinheit in Wort und That verboten. Die Heirath zwischen einem gläubigen und einem ungläubigen Theil ist verboten; die Fortdauer der Ehe zwischen Gläubigen und Ungläubigen, falls der eine Theil im Laufe der Ehe gläubig geworden, ist erlaubt [34]).

Zu dem *achten* Gebot, dem Verbot des Diebstahls, worunter auch das Verbot des Wuchers mit einbegriffen ist, wenn gleich mässige Zinsen erlaubt sind [35]), hat Christus das Verbot des Geizes hinzugefügt, Luc. 12, 15. Doch ist auf der andern Seite auch aller Luxus und unnöthiger Ueberfluss zu vermeiden [36]).

Mit dem *neunten* Gebot, dem Verbot des falschen Zeugnisses wider den Nächsten, ist zugleich die Lüge verboten, sei sie aus wirklicher Absicht zu täuschen oder aus Leichtsinn hervorgegangen [37]).

[33]) Ostorodt p. 176 f.
[34]) Cat. Rac. Q. 290 ff. — Ostorodt p. 158 ff.
[35]) F. Socini Epist. 4. ad Christ. Morstinum. B. F. P. I, p. 457.
[36]) Cat. Rac. Q. 294—306.
[37]) a. a. O. Q. 307. 308.

Das *zehnte* Gebot, wie es im Dekalog lautet, wird dahin interpretirt, dass darin die mit der wirklichen Absicht verbundene Begierde verboten sei, sich das Gut des Nächsten auf jede mögliche Weise anzueignen [38]). Dagegen wird dem Christenthum die Vervollkommnung vindicirt, dass auch schon die rein innerliche Concupiscenz verboten ist, die gar nicht einmal mit der Absicht verbunden ist, sich wirklich in den Besitz des verbotenen Gutes zu setzen.

Schon aus dieser kurzen Zusammenfassung wird es erhellen, wie äusserlich der Socinianismus das Verhältniss des Christenthums zum alttestamentlichen Gesetz gefasst hat.

*β.* Die von Christus gegebenen eigenthümlichen Vorschriften, welche das alttestamentliche Gesetz nicht zur Basis haben.

Die hieher gehörigen Gebote des Christenthums sind doppelter Art: die einen sind moralischer Natur, die andern beziehen sich auf den Cultus, und haben äusserliche religiöse Handlungen — Ceremonien zu ihrem Inhalt [39]).

*αα.* Die eigenthümlichen Gebote moralischer Natur.

Unter dieser Rubrik befasst der Socinianismus den Rest der christlichen Moral, sofern derselbe nicht schon bei Gelegenheit des alttestamentlichen Gesetzes zur Erörterung gekommen ist, zusammen. Es werden hier die Gebote der Selbstverleugnung, der Nachfolge Christi, die Tugenden des Gottesvertrauens, der Gottes- und Nächstenliebe, der Demuth, der Beharrlichkeit im Gebet, des Fastens auf eine ziemlich ordnungslose und oberflächliche Weise besprochen, und es manifestirt sich gerade hier vorzugsweise der gänzliche Mangel eines concreten Princips, als dessen Entfaltung die einzelnen moralischen Gebote begriffen würden. Es kann von keinem Interesse sein, hier auf das Einzelne näher ein-

[38]) a. a. O. Q. 310: „Quid est concupiscere domum proximi tui? — Est in corde constituere, ut rem proximi tui, quam appetis, consequare etiam iniquissima ratione."

[39]) a. a. O. Q. 312.

zugehen, zumal da das Ganze aus einer Reihe ziemlich äusserlich aneinander gehängter abstracter Definitionen mit neutestamentlichen Stellen durchwebt besteht. — Werfen wir vielmehr statt dessen noch einen kurzen Blick auf das Verhältniss, in welchem im Socinianismus die christliche Moral zur christlichen Glaubenslehre steht.

Auf der einen Seite erhellt es, dass die christliche Moral im Socinianismus wesentlich ein integrirendes Moment der christlichen Glaubenslehre bilden muss, wie es auch durch die Erfahrung bestätigt wird, indem die christliche Moral als ein Hauptbestandtheil in die Glaubenslehre hineingezogen wird. Der Socinianismus war in dieser Beziehung von der altprotestantischen Dogmatik nicht verschieden, denn auch hier war die Scheidung zwischen Dogmatik und Moral noch nicht vollzogen. Während indess hier das Dogmatische den Hauptinhalt der Glaubenslehre bildet, und das Moralische nur eine accidentielle Stellung behauptet, so findet im Socinianismus das Umgekehrte statt: das Dogmatische verdankt seine Aufnahme in die Glaubenslehre nur seinem Zusammenhange mit dem Moralischen; die Frage: was hat der Mensch zu thun, um selig zu werden, steht immer im Vordergrunde; die andere: was hat er zu glauben kommt immer nur insofern in Betracht, als jenes Thun ohne dieses Glauben nicht möglich ist. Wollte man aber hievon zu der Behauptung Anlass nehmen, dass denn ja eigentlich die socinianische Glaubenslehre gar nicht mehr Dogmatik sondern Moral sei, so könnte dies doch nicht als eine richtige Folgerung angesehen werden. Das Moralische wird nämlich für den Socinianismus selbst wieder zu einem Dogmatischen. Nicht das Thun an sich nämlich bildet den Hauptinhalt der socinianischen Glaubenslehre, sondern auf das *Wissen* um das, was zu thun ist, kommt es hier an, wie in der orthodoxen Dogmatik auf das Wissen um das, was zu glauben ist. Wie hier theoretischer, so sind im Socinianismus die Glaubensartikel practischer Natur: Dogmen aber sind sie hier wie dort, welche als Object des Glaubens gegeben sind.

Wenn nun auf der einen Seite für den Socinianismus die christliche Moral schon in der Glaubenslehre enthalten ist, so musste doch auch andererseits schon aus dem Uebergewicht, welches auf die moralische Seite fiel, das Bedürfniss resultiren, diese selbstständig zum Gegenstand der Behandlung zu machen. Sehen wir im Laufe des siebenzehnten Jahrhunderts bei Lutherischen und Reformirten die Moral als selbstständige Disciplin sich von der Dogmatik ablösen, so finden wir dasselbe auch im Socinianismus, wo die Veranlassung aus dem angeführten Grunde eine noch näher liegende war. Joh. Crell's ethische Schriften sind, wenn gleich sie für unsere Zeit wenig Genügendes mehr darbieten, doch für jene Zeit ein nichts weniger als unbedeutender Beitrag zur selbstständigen Constituirung der Moral [40]). In der Ethica Christiana geht er von der christlichen Tugend als dem Grundbegriff aus, und definirt sie als diejenige habituelle Beschaffenheit des Geistes, welche auf die in der Lehre Christi dargestellte Vollkommenheit des Menschen gerichtet ist [41]). Im ersten Buch wird sodann von den Tugenden der Intelligenz gehandelt, (Weisheit, Klugheit u. s. w.) im zweiten von den Tugenden des Willens oder den moralischen Tugenden im Allgemeinen (Heiligkeit), im dritten von den moralischen Tugenden, die sich auf Gott beziehen, im vierten von den Tugenden und Pflichten die sich auf den Nächsten und auf uns selbst beziehen, im fünften und letzten endlich von den besondern

[40]) Joh. Crellii prima Ethices elementa in gratiam studiosae juventutis. Opus posthumum, mit einer Vorrede von Petr. Morscovius — eine Art ethischer Catechismus in Fragen und Antworten, ein kürzer und populärer gehaltener Auszug aus der sogleich zu erwähnenden aristotelischen Ethik. — Desselben Ethica Christiana seu explicatio virtutum et vitiorum, quorum in Sacris Literis fit mentio. Praefixa est ejusdem Ethica Aristotelica ad Sacrarum Literarum normam emendata im 4ten Bande des B. F. P., dem zweiten der Werke Crell's.

[41]) L. 1. cap. 1: „Virtus Christiana est habitus animi ad hominis perfectionem in Christi doctrina descriptam spectans."

Pflichten gewisser Menschen und Stände. Neben Joh. Crell ist noch besonders Wiszowaty zu nennen, welcher ausser einem unvollendeten Compendium der Ethik oder Moralphilosophie mehrere kleinere Schriften ethischen Inhalts verfasste [42]).

Im Uebrigen mussten die socinianischen Versuche einer selbstständigen Behandlung der Ethik eben so ungenügend und unvollkommen bleiben, als die welche gleichzeitig von der lutherischen und reformirten Theologie ausgingen. Man kam im Allgemeinen über eine Zusammenstellung der moralischen Vorschriften der heil. Schrift nicht hinaus, und so blieb die theologische Moral oder Ethik, die man beide gleichbedeutend fasste, immer nur ein ziemlich äusserliches Aggregat einzelner Bestimmungen. Es bedurfte erst der ganzen Revolution, die von der neueren selbstständigen Entwicklung der Philosophie ausgegangen ist, damit die Ethik zum Selbstbewusstsein über sich gelange.

### ββ. Die ceremonialen Vorschriften Christi.

Eigentlich hat das Christenthum nur ein Ceremonialgebot, das Gebot der Abendmahlsfeier [43]). Die Taufe ist wie wir später sehen werden kein unbedingtes und für alle Zeiten gegebenes Gebot.

[42]) Ethicae s. Philosophiae moralis compendium, bei Sand und Bock als Manuscript und unvollendet angeführt. — Stimuli virtutum, fraena peccatorum, Dissertatiuncula de hominis vera beatitate consectanda und Anderes zusammen erschienen. Amsterdam 1682.

[43]) Cat. Rac. Q. 333: „Quae vero sunt praecepta Domini Jesu, ut vulgo vocant, ceremonialia? Est unum duntaxat, coena nempe dominis." — F. Socin., De officio Christi Themata XXX. a. a. O. p. 776: Ceremoniale unicum est, sacra nimirum coena. — Consequent ist daher auch im rakowschen Catechismus das Abendmahl vorangestellt und von der Taufe erst nachher die Rede, welche Ordnung in der Ausgabe von 1684 umgekehrt ist; auch ist die Bestimmung fortgefallen, dass das Abendmahl das einzige Ceremonialgebot des Christenthums ist, und dafür die Bemerkung an die Stelle gesetzt: „Actus externi religiosi seu ritus Sacri in Ecclesia Christi semper usurpati sunt Baptismus et Fractio Panis sacri."

### 1) *Das heil. Abendmahl* [44]).

Es liegt in dem Zusammenhange der gesammten socinianischen Anschauungsweise, dass ihr die mystische Einheit des Göttlichen und Kreatürlichen, welche die Orthodoxie im Abendmahl ausgedrückt fand, als eine aller Vernunft schlechthin zuwiderlaufende Vorstellung erschien. Giebt es überhaupt keine reale Einheit des Unendlichen und Endlichen, so kann dieselbe auch nicht in den Sakramenten gefunden werden. Wie in Christo nur der Mensch, so bleibt in dem Sakrament nur das äusserliche, natürliche, sinnliche Element, das Höhere, Göttliche, Wunderbare verschwindet [45]), und der Begriff des Sakraments als einer durch das äussere Zeichen vermittelten übernatürlichen Gnade fällt damit zusammen: das Abendmahl heisst daher ohne allen Grund Sakrament [46]).

Von dieser Grundanschauung aus, welche im Abendmahl nur das äusserliche sinnliche Element als wirklich vorhanden setzt und den ganzen Vorgang mithin als einen natürlichen betrachtet, musste der Socinianismus sich gleicherweise in Gegensatz wissen gegen katholische wie gegen protestantische,

[44]) Cat. Rac. Q. 333 ff. — Ed. 1684. p. 228 ff. — F. Socinus Tractat. de usu et fine Coenae Domini. B. F. P. I, p. 753 ff. Quod regni Pol. cap. 4. V. B. F. P. I, p. 701. — Völkel, De vera rel. L. IV. cap. 22. — Ostorodt, Unterrichtung p. 328 ff. — Jon. Schlichtingii, De SS. Trinitate, de moralibus N. et V. Testamenti praeceptis itemque de Sacris Eucharistiae et Baptismi ritibus adv. Balth. Meisnerum p. 700 ff. — Petr. Morscovius Politia ecclesiastica herausgegeben von Oeder 1745 L. II. cap. 5. De SS. Eucharistiae ritu. —

[45]) F. Socin., De usu et fine Coenae Dom. a. a. O. p. 768: „Atqui contra apparet, hanc vim (ein sichtbares Wort Gottes zu sein, durch welches er uns seine Verheissungen besiegelt) illis (den Sakramenten) inesse non posse, quum *nihil miri* in se contineant, *nihil non vulgaris*, et in potestate cujuslibet hominis positi, nihil denique eorum quae ad confirmanda promissa sua Deus adhibere solet."

[46]) Ostorodt a. a. O. p. 330: „ — diese Ceremonie, welche sie ein Sakrament heissen, wiewohl ohne allen Grund. — Vergl. Völkel a. a. O. p. 303.

gegen lutherische und calvinische Auffassung des Abendmahls, welche sämmtlich einen realen Genuss des Göttlichen, des verklärten Leibes Christi im Abendmahl festhielten. Aus den Einsetzungsworten aber kann man einen solchen nicht erweisen, denn diese brauchen an sich gar nicht eigentlich, sondern können eben so gut figürlich verstanden werden, wie ja unzählige Tropen in der heil. Schrift vorkommen [47]). Sie müssen aber figürlich aufgefasst werden, weil ihre eigentliche Fassung durch zwingende Gründe verboten wird. Gegen die Transsubstantiation der Papisten und ein daraus resultirendes wirkliches Essen und Trinken spricht einmal die sinnliche Wahrnehmung: man schmeckt nicht etwa Fleisch und Blut, sondern Brod und Wein. Eine Erhaltung der Accidenzen aber ohne Substanz, ist weil in sich widersprechend auch für die göttliche Allmacht ein Ding der Unmöglichkeit. Sodann hätte uns ja Christus, falls an einen wirklichen Genuss seines Fleisches und Blutes zu denken wäre, etwas Abscheuliches und Schreckliches zu thun geboten. „Denn was kann Abscheulicheres und Schrecklicheres gedacht werden, als eines

[47]) Jon. Schlichting a. a. O. p. 713. Meisner hatte den Satz aufgestellt, bei der Bestimmung eines Glaubensartikels habe Christus nicht uneigentlich und figürlich reden können. Schlichting erwiedert darauf, es sei Unklugheit zu glauben, dass alle Glaubensartikel eigentlich ausgedrückt sein müssten. „Num enim cum v. g. Christus se pastorem, januam ovium, lucem, viam, veritatem, vitem appellat, aut proprie loquitur aut fidei articulos non tradit? num quando dicit, hanc esse vitam aeternam, ut cognoscant homines Patrem et Jes. Christum, quem ille misit, et quando affirmat, Neminem qui renatus non fuerit, qui ex aqua et spiritu natus non fuerit, posse ingredi in regnum Dei, num inquam his verbis ea, in quibus cardo salutis nostrae vertitur non proponit? et tamen quis tam caecus est, ut metaphoras, metonymias, tropos in iis non videat? Neque idcirco ambiguam credendi normam tradere dicendus est, quum mentem nobis et sensum non eripiat, quem si repudiamus, et una cum Nicodemo et Capernaitis illis proprietatem verborum ubique sequimur, non Christi culpa, sed nostra imprudentia immo stultitia in absurdissima quaeque incidimus."

Menschen Leib essen und sein Blut trinken, und das solch' eines Menschen, welcher unser höchster Gutthäter und Heiland gewesen, wie denn Christus gewesen ist." Auch wäre ein solches leibliches Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi etwas völlig Unnützes, da es im Herzen und Gemüth des Menschen nichts wirken kann, wie denn Christus selbst bezeugt, der Geist sei es, der da lebendig mache, das Fleisch sei kein nütze. Vor allen Dingen aber streitet die Behauptung einer realen körperlichen Gegenwart Christi im Abendmahl mit dem Hauptartikel des Glaubens, dass Christus in den Himmel aufgenommen ist und sitzet zur Rechten Gottes, von wo er erst zum Gericht wieder kommen kann. Zudem sollten wir jetzt im Abendmahl sein Fleisch und Blut geniessen, so müsste er es doch selbst haben, während doch Paulus ausdrücklich sagt, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht besitzen könne [48]). Aus jener Ansicht würde endlich folgen, dass Christi Körper zugleich einer und unendlich viele wäre, dass er von demselben zu gleicher Zeit gesehen und nicht gesehen, gegessen und nicht gegessen würde, dass er in ihm und nicht in ihm sei, dass er grösser und kleiner als er selbst sei, dass er seine Gestalt beibehalten und nicht beibehalten habe, und was dergleichen sich selbst aufhebende Widersprüche mehr sind [49]). — Gegen die lutherische Auffassung galten die meisten der gegen die papistische Theorie sprechenden Gründe, insbesondere, dass Christi Körper im Himmel ist; um sich trotzdem behaupten zu können, muss sie alle Bestimmtheiten des Körpers Christi, die ihm als Körper zukommen aufheben, und geht so am Widerspruch unter [50]). Vollends unhaltbar endlich ist die calvinische Theorie, wonach wir den Körper Christi im Abendmahl zwar wirklich aber mit dem Geist geniessen und zwar nicht so, dass Christus vom Himmel zu uns herabkomme, sondern wir

[48]) Ostorodt a. a. O. p. 335 f.
[49]) Cat. Rac. Ed. 1684. p. 233.
[50]) a. a. O. p. 234.

zu ihm erhoben werden. Was zunächst diesen letzteren Gegensatz anbetrifft, so ist er völlig schief. Die erstere Negative, dass Christus nicht vom Himmel zu uns herabkomme, kann nur besagen sollen, dass Christus nicht wirklich zu uns herabkomme, und so müsste also die Affirmation auch eigentlich darin bestehen, dass wir wirklich in den Himmel gehoben würden, was aber keineswegs damit gesagt sein soll. Consequent müsste also gesagt werden, dass wir eben so wenig zu Christo emporgehoben würden, als er zu uns herabsteige [51]). Sodann aber wird aufs Schärfste der Widerspruch eines realen aber geistigen Genusses des Körpers Christi hervorgehoben. Der calvinische Genuss des Körpers Christi, der reale Genuss eines unendlich weit entfernten Körpers durch den Geist, ist eine gänzlich unvollziehbare Vorstellung, die schon von Zwingli wegen ihrer Monströsität mit Recht verspottet sei [52]). Uebrigens erschien der Streit der

[51]) F. Socin., De usu et fine coenae Domini a. a. O. p. 770: Certe qualis est descensus Christi ad nos qui negatur, talem esse oportet spiritus nostri ascensum seu evectionem ad Christum, quae affirmatur. Atqui descensus ille realis (ut ita loquar) est. Ergo realem quoque ascensum sive evectionem istam esse oportet. Alioqui si non realis id est non rei ipsius videlicet ipsius spiritus seu animi nostri ascensus sive evectio ista sit, non magis nos ad Christum evehi quam Christum ad nos descendere confitendum Calvino erit."

[52]) a. a. O.: „At Calvinianus iste corporis Christi esus nullo pacto, quid revera sit, quomodove fiat, aut etiam fieri possit a quoquam vel sentiri vel percipi vel exponi potest. — — Risit monstrosam hanc de reali ipsius corporis Christi substantiae esu, spirituali tamen ratione, Zwinglius ipse etc." — Die calvinische Ansicht vertrat unter den polnischen Unitariern hauptsächlich Niemojewski, der sie zunächst gegen die Angriffe des Jesuiten Vega in Schutz genommen, und dadurch den offenen Widerspruch des F. Socinus provocirt hatte. Niemojewski bekannte sich zu dem geistigen Essen des Körpers Christi; auch wollte er, wenn gleich er eine Verwandlung in Abrede stellte, doch dem Brod und Wein im Abendmahl eine gewisse höhere Bedeutung vindicirt wissen. Vor allen Dingen nahm er Anstoss an der Behauptung des Faustus, dass wir im Abendmahl nichts empfingen,

Lutherischen und Calvinisten dem Socinianismus als ein blosser Wortstreit, und er rügte es aufs Schärfste, dass man darüber der christlichen Liebe so ganz und gar vergessen könne [53]). Mit Zwingli dagegen erklärte der Socinianismus in der Abendmahlslehre im Wesentlichen übereinzustimmen. Und so verhält es sich in der That.

Dass man die Einsetzungsworte figürlich verstehen zu müssen glaubte, da sie nicht eigentlich verstanden werden könnten, ist schon früher bemerkt. Uebrigens nannte Christus das Brod seinen Leib, den Wein sein Blut, um zu bezeichnen, dass in dem Brechen und Eingiessen, in dem Essen und Trinken desselben eine bildliche Darstellung und Erinnerung dessen liege, was mit seinem Leibe und Blute alsbald geschehen werde [54]). Eine solche Auffassung kann um so weniger Schwierigkeit haben, als nicht nur im A. T. Exod. 12, 11. 27 das ungewöhnliche Essen des Osterlammes bildlich das Vorübergehen des Herrn (Passah) genannt wird, sondern

dass dasselbe keine Versiegelung der göttlichen Gnade, keine Stärkung unseres Glaubens bewirke. Das Gefühl der Ueberlegenheit des Faustus veranlasste in Nimojewski, der mit Faustus früher auch schon über andere Puncte, so besonders die Verwerfung der Satisfactionslehre nicht übereingestimmt hatte, eine Bitterkeit und Heftigkeit, welche zu einem gänzlichen Bruch führte. Eine socinianische Synode zu Lublin im Jahr 1593 sanctionirte in ihrem achten Artikel die Auffassung des Socinus.

[53]) Ostorodt p. 339.

[54]) Cat. Rac. Q. 344: „Nativus et genuinus horum Christi verborum sensus est, ac si Christus dixisset: Haec actio frangendi et manducandi panis hujus est commemoratio et adumbratio quaedam ejus, quod corpore meo futurum est. Et haec actio fundendi et bibendi vini hujus commemoratio et repraesentatio quaedam est, quid sanguine meo fiet.“ — F. Socin., De usu et fine coenae Domini a. a. O. p. 753: „Quocirca certum esse debet, non aliam ob causam potissimum panem suum corpus et vinum suum sanguinem Dominum appellasse, quam quod eo frangendo et infundendo, edendo et bibendo corporis et sanguinis ipsius pro nobis fracti et fusi commemoratio fieri debeat.“

auch im N. T. eine solche figürliche Bedeutung der Einsetzungsworte schon darin angedeutet liegt, dass es bei Paulus und Lucas heisst: dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, was ja keinenfalls eine eigentliche Deutung zulässt [55]). Indem man statt der mystischen Deutung der Einsetzungsworte die figürliche adoptirte, so musste damit zugleich die Ansicht über den Zweck des Abendmahls wesentlich eine andere werden. Die Tendenz der Abendmahlsfeier kann also nicht sein eine mystische Vereinigung mit Christo, auch nicht — objectiv irgend welche Mittheilung und Versiegelung der göttlichen Gnade oder — subjectiv — eine Stärkung unseres Glaubens, überhaupt ist es nicht die Absicht, dass wir im Abendmahl etwas empfangen sollen [56]); vielmehr ist die Tendenz des Abendmahls wesentlich eine mnemonische: es soll eine Gedächtnissfeier des Todes Christi sein, wie dies nicht nur vom Herrn bei der Einsetzung („Solches thut zu meinem Gedächtniss") sondern auch vom Apostel Paulus (1 Cor. 11, 26) ausdrücklich genug hervorgehoben wird. Und zwar eine Gedächtnissfeier ist es nicht in dem Sinne, als ob sie uns die Wohlthat des Todes Christi ins Gedächtniss zurückrufen sollte, sondern im Gegentheil, wer nicht die lebhafte Erinnerung an jene Wohlthat hat und sie tief im Herzen fühlt, der ist der Feier unwürdig. Eben so ist sie auch nicht dazu da den Glauben hervorzurufen oder zu bestärken, — das vermag sie gar nicht — sondern der Glaube muss schon vorher da sein. Gedächtnissfeier ist vielmehr das Abendmahl nur in sofern, als wir darin das Andenken des Todes Christi finden, ihm öffentlich unsern Dank für diese Wohlthat darbringen, und damit bezeugen, dass wir ihrer wahrhaft theilhaftig geworden

[55]) a. a. O.

[56]) De usu et fine c. D. a. a. O. p. 767: „Atque — —, aliud nihil dicere volumus, nisi non debere quemquam sibi persuadere, se ibi accepturum esse quidpiam, quod reipsa accipere non sentiat, nec in eum finem coenam Domini institutam fuisse, ut quidpiam ibi accipiamus, sed tantum, ut accepta commemoremus et de iis gratias agamus."

sind [57]). Das Abendmahl ist also dem Socinianismus wesentlich eine mnemonische Declaration dessen, was wir durch Christus schon haben. Dabei wird denn zugestanden, dass bei Gelegenheit des Abendmahls, durch die wechselseitigen Ermahnungen, durch das gegenseitige Beispiel des Gehorsams gegen die Vorschriften Christi, durch die solenne Feier und endlich das die Ceremonie begleitende Wort, nicht aber durch das Abendmahl d. h. durch das Essen und Trinken eine Stärkung und Befestigung des Glaubens statt finden könne [58]).

[57]) a. a. O. p. 753: Itaque tantum abest, ut hic Coenae Domini ritus idcirco institutus fuerit, ut nobis beneficium mortis Christi, ut plerique hodie asserunt, in memoriam redigat, ut nisi quis id beneficium ante non solum recte meminerit, sed etiam interiore animo agnoverit ac senserit, indignus sit, qui ad eum ritum accedet et mensam Domini participet. Nam quomodo potest quisquam gratias agere pro eo beneficio, quod non vere agnoscat et sentiat? Caeterum quod omnes fere opinantur, hoc ritu, quem Sacramentum appellant, confirmari saltem fidem nostram; ne id quidem verum censeri debet, quum nec ullo sacro testimonio comprobetur, nec ratio ulla sit cur id fieri possit. Quomodo enim confirmare potest nos in fide id, quod nos ipsi facimus, quodque licet a Domino institutum, opus tamen nostrum est, nihil prorsus miri in se continens aut prae se ferens, nihil denique habens, quod quicquam eorum verum esse nobis ostendat vel suadeat, ex quibus fides nostra confirmari queat." — Ganz ähnlich wie Faustus hatte sich schon Laelius Socinus erklärt in der Dissertation über die Sakramente mitgetheilt bei Trechsel, Geschichte der Antitrinitarier II. p. 438 ff. Wahrscheinlich war diese Abhandlung des Laelius eine der beiden Schriften desselben, deren Faustus in seinem dritten Brief an Niemojewski (B. F. P. I, p. 423) erwähnt, und die er diesem mitzutheilen verspricht, falls er durch seine eigene Schrift über das Abendmahl noch nicht überzeugt wäre.

[58]) a. a. O. p. 754: „Postremo animadvertendum est, posse quidem in ipsa coena Domini celebranda confirmari et augeri fidem: sed non ex ipsa panis et vini sumptione, nec ex virtute aliqua divina, quae ibi potius quam alibi exeratur, sed ex mutuis cohortationibus mutuoque Christi praeceptis obedientiae exemplo, ex solenni illa commemoratione et concelebratione beneficiorum Dei et Christi, et denique ab ipso divino verbo toti ceremoniae adjuncto."

Unwürdig ist nur der, welcher ohne Glauben und Liebe zum Tische des Herrn tritt, oder ohne die schuldige Ehrerbietung: so ist er der Verachtung des Leibes und Blutes Christi schuldig, um derentwillen das Abendmahl eingesetzt ist [59]).

Dass die socinianische Auffassung des Abendmahls der orthodoxen bei weitem vorzuziehen sei, glaubt Socinus auch aus dem practischen Gesichtspuncte des Nutzens oder Schadens erweisen zu können. Selbst gesetzt den Fall die orthodoxe Auffassung wäre wahr, was aber freilich in Abrede zu stellen ist, so kann für Diejenigen, welche nicht daran glauben, der Nachtheil nicht von Bedeutung sein; umgekehrt dagegen, wenn sie nicht wahr ist, so sind Diejenigen, welche sie für wahr halten der grössesten Gefahr preis gegeben. Denn was das Erste betrifft, was kann es schaden, dass Jemand nicht glaubt, er empfange im Abendmahl mehr als was er sinnlich geniesst, wenn gleich wirklich mehr dabei empfangen wird. Soll er etwa deshalb dies Mehr nicht empfangen, weil er nicht glaubt, dass er es empfängt? Wo steht das geschrieben? Oder wie ist es auch nur wahrscheinlich, dass Jemand, der auf Christus sein Vertrauen setzt, und ihm zu gehorsamen zum Tische des Herrn tritt, in der Meinung die Gedächtnissfeier des Todes Christi zu begehen, wie es die socinianische Ansicht ist, — wie ist es wahrscheinlich, dass ein Solcher das, was im Mahl des Herrn wirklich enthalten ist, nicht empfangen sollte, nur weil er nicht vorher überzeugt gewesen ist, dass er es empfangen werde? Vernachlässigt und verachtet er doch das Mahl des Herrn nicht, kann also auch nicht seiner unwürdig sein. — Andererseits aber, wenn Jemand glaubt im Abendmahl ausser dem, was er wirklich geniesst, eine Stärkung seines Glaubens und etwas sein Seelenheil Betreffendes zu empfangen, so wird es leicht geschehen, wie auch die tägliche Erfahrung lehrt, nicht nur, dass er vorher um die Festigkeit seines Glaubens nicht sehr bekümmert ist, weil er dieselbe im Abendmahl gewiss

[59]) a. a. O. — Vergl. Cac. Rac. Ed. 1684. p. 241 f.

zu erlangen hofft, sondern auch nachher sie erlangt zu haben vermeint, obwohl er eigentlich nichts davon merkt. Damit ist denn der schlimmsten Art der Hypocrisie, dass Jemand sich für fromm hält, der in der That weit davon entfernt ist, Thür und Thor geöffnet. Schon von diesem Standpunct aus betrachtet behauptet daher die socinianische Auffassung den Vorzug vor der orthodoxen [60]).

Das Recht des Socinianismus war der Gegensatz gegen die magische Auffassung des Abendmahls [61]), die nicht nur bei den Katholiken, sondern auch bei den Protestanten wenn gleich in geringerem Maasse die herrschende war. Sein Unrecht war hier wie überall, dass er das Göttliche und das Menschliche nicht in ihrer gegenseitigen Durchdringung zu fassen wusste. Aus diesem Grunde behielt ihm das Abendmahl nur die declarative Bedeutung, während die erbauliche,

[60]) a. a. O. p. 767 f.

[61]) Aus diesem Gegensatz gegen das Magische und eine daraus entspringende idololatrische Ehrfurcht vor dem Sakrament ist auch die socinianische Polemik gegen manche herkömmlichen Gebräuche bei der Abendmahlsfeier zu begreifen, so insbesondere gegen das Knieen beim Empfang des Brodes und Weins, welches von Ostorodt für nicht weit von der päpstischen Abgötterei entfernt erklärt wird. Ob man dabei sitze oder stehe, wird für indifferent erklärt. Doch verrichten die Socinianer es sitzend „nach dem Exempel der Jünger Christi.“ Sodann soll das Abendmahl nur in der Gemeindeversammlung begangen werden, nicht von Einem allein: daher auch die Krankencommunion verworfen wird. Ostorodt p. 343 f. Bei der Feier selbst suchte man im Allgemeinen den ursprünglichen Hergang zu vergegenwärtigen. Das Brod durch mehrere Einschnitte dazu qualificirt wird von dem administrirenden Prediger stehend gebrochen und mit den Einsetzungsworten und einer Paraphrase derselben im socinianischen Sinne den Umsitzenden gereicht, sodann geht der Kelch von entsprechenden Worten begleitet umher: der Administrirende geniesst zuletzt. Das Ganze beschliesst ein Dankgebet. Vergl. Petr. Morscovius Politia ecclesiastica p. 199 ff.; wenn die Abendmahlsfeier der Socinianer von der hier gegebenen Beschreibung auch im Einzelnen abgewichen sein mag, so sind doch sicher die Hauptmomente richtig.

die ihm schon als Moment des Cultus eben so wesentlich zukommt, zu Grunde geht.

2) *Die Taufe* [62]).

Auch die socinianische Lehre von der Taufe kann nur aus dem Gegensatz gegen die magische Auffassung die sowohl im Katholicismus als im Protestantismus die herrschende war, begriffen werden. Während dort der Seelen Seligkeit von der Vollziehung oder nicht Vollziehung dieses Ritus abhängig gemacht ward, so erklärte der Socinianismus denselben für ein Adiaphoron, welches man thun und lassen könne nach dem vorhandenen subjectiven Bedürfniss und je nach Maassgabe der Zeitumstände. Näher ist das Verhältniss der Taufe zum Abendmahl nach dem Socinianismus das folgende.

Ueberein kommt die Auffassung beider Sakramente darin, dass auch der Taufe, wie dem Abendmahl nicht eine effective sondern lediglich eine declarative Bedeutung zukommen soll. So wenig wie im Abendmahl empfängt der Mensch auch in der Taufe etwas, sondern er legt vielmehr Zeugniss ab von dem was er bereits empfangen hat; — daher auch das Bekenntniss bei der Taufe wesentlich die Hauptsache ist [63]). Zu verwerfen ist also die Vorstellung von einer durch die Wassertaufe bewirkten Wiedergeburt. Denn da unter der Wiedergeburt nichts anderes verstanden werden kann, als die Umbildung unserer Vernunft und unseres Willens gemäss der Lehre Christi, so erhellt zunächst, dass bei Kindern wegen

[62]) Cat. Rac. Q. 345 ff. — Ed. 1684. p. 221 ff. — F. Socin., De baptismo aquae disputatio B. F. P. I, p. 709 ff. — Ostorodi p. 346 ff. — Völkel, De vera rel. l. VI. cap. 14. — Schlichting, De SS. Trinitate etc. p. 830 ff.

[63]) De baptismo a. a. O. p. 720: „ — quum nihil vere aliud sit, in nomine Domini Jesu Christi aqua baptizari, quam publice Christo nomen dare, ejusque fidem, quae in corde lateat, palam testari atque profiteri, ita ut non Christianum ulla ex parte baptismus efficiat, sed indicet atque declaret.“

des mangelnden Selbstbewusstseins gar nicht die Rede davon sein kann. Bei Erwachsenen aber würde es an Idololatrie grenzen, wenn man einem materiellen Dinge das zuschreiben wollte, was nur Gott und seinem Wort zuzuschreiben ist. Wenn es Tit. 3, 5 heisst: Gott habe uns durch das Bad der Wiedergeburt gerettet, so ist darunter nicht die Wassertaufe sondern die geistige Erneuerung zu verstehen [64]), wie denn überhaupt die Ausdrücke Baden, Abwaschen, Reinigen in der heil. Schrift einen figürlichen Sinn haben [65]). Mit der Ansicht, dass die Wiedergeburt durch die Taufe vermittelt sei, fällt denn auch die negative Seite derselben, wonach die Sündenvergebung eine Folge des Getauftseins ist. Wenn es Apostelg. 22, 16 heisst: Stehe auf und lass dich taufen und deine Sünden abwaschen, so ist zu bemerken, dass hier wie oft im N. T. der äusseren Ceremonie eine Nothwendigkeit zur Seligkeit beigelegt wird, welche ihr als solcher nicht zukommen kann; es geschieht aber, sofern sie der äusserliche bildliche Ausdruck desjenigen ist, was eigentlich als das zur Seligkeit Nothwendige anzusehn ist. So ist auch in der Taufe etwas, was sich auf die Vergebung oder die Abrogation der Sünde bezieht. Dies liegt nämlich in dem öffentlichen Bekenntnis des Namens Christi, welches Niemand zu erlassen ist, der von der Sündenschuld befreit werden soll. Dabei aber ist beständig das festzuhalten, dass das Bekenntniss mit der äusserlichen Abwaschung keineswegs in der nothwendigen Weise verknüpft ist, dass es nicht auch ohne diese geschehen könnte. Hat also Jemand ohne jene äusserliche Abwaschung öffentlich und aufrichtig sich zum Namen Christi bekannt, und ist er auch schon für einen Bekenner Christi gehalten, so hat ein Solcher Alles, was in der Wassertaufe enthalten sein kann, und bedarf derselben nicht, damit ihm die Sünden vergeben werden [66]). Die Taufe ist dem Socinianismus also nur Symbol

[64]) Cat. Rac. Q. 348. 349.
[65]) De baptismo a. a. O. p. 724.
[66]) a. a. O.

des innern Vorgangs der geistigen Erneuerung, welche weit entfernt mit absoluter Nothwendigkeit an das Symbol geknüpft zu sein, vielmehr auch ohne dasselbe statt findet, und sofern sie nur mit dem äusseren öffentlichen Bekenntniss verknüpft ist, hat sie die nämlichen Folgen, welche die Wassertaufe haben kann.

Haben wir bisher das Gemeinsame in der socinianischen Auffassung von Taufe und Abendmahl herausgestellt, so besteht nun die Verschiedenheit im Wesentlichen darin, dass das Abendmahl als eine für alle Zeit des Bestehens der Kirche gegebene Ceremonie angesehen wird, die Taufe aber nur für die ersten Zeiten des Christenthums als Einweiheritus der von andern Religionsgemeinschaften Uebertretenden, und für die späteren nur, sofern sie die Declaration des Uebertritts aus einer anderen Religionsgemeinschaft ist. Die im Christenthum Geborenen bedürfen dagegen der Taufe nicht. — Steht dem aber nicht die ganz allgemeine Fassung des Taufauftrags entgegen: Gehet hin in alle Welt u. s. w.? Keineswegs, erwiedert Socinus; denn als die zu Taufenden sind keineswegs alle die anzusehen, welche überhaupt als Christi Schüler zu betrachten sind, sondern nur die, welche von den Aposteln oder ihren Nachfolgern Unterricht im Evangelium empfangen würden. Und gesetzt auch den Fall, dass in jenen Worten der Auftrag an die Apostel und ihre Nachfolger enthalten wäre, Alle auch die nicht von ihnen selbst im Evangelium Unterrichteten zu taufen, so könnte sich dies doch immer nur auf die beziehen, welche sich in gleichen Verhältnissen befanden mit denen, auf welche der Taufbefehl damals nur gehen konnte. Dies waren nämlich unstreitig Solche, die bis dahin anderen Religionsgemeinschaften angehört hatten, keineswegs aber auf Solche, die schon von Jugend auf im Christenthum erzogen waren [67]). Dazu kommt nun noch, dass an jener Stelle gar nicht von der Wassertaufe die Rede ist. Dass dies nicht der Fall sein kann, geht einmal daraus hervor, dass wie wir aus

[67]) a. a. O. p. 711.

dem N. T. wissen die Apostel gar nicht auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes mit Wasser tauften, sondern auf den Namen Christi oder blos auf Christum: sie konnten also nicht von Christus den Auftrag empfangen haben auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes die Wassertaufe zu vollziehen. Sodann wenn den Aposteln die Wassertaufe unbedingt anbefohlen wäre neben dem Unterricht im Evangelium, so wäre es unbegreiflich wie Paulus sagen könnte (1 Cor. 1, 17), dass Christus ihn nicht gesandt habe zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen. — Wovon ist denn aber das Taufen an jener Stelle zu verstehen, wenn nicht von der Wassertaufe? Der Socinianismus antwortet: von der Lehre. Man provocirt auf die verschiedenartigen und bildlichen Bedeutungen, welche das Wort Taufen im N. T. habe und beruft sich besonders auf die Stelle Apostelgesch. 18, 25, wo vom Apollos in einem Zusammenhange, in dem nur von der Lehre die Rede ist, gesagt wird, er habe nur die Taufe Johannis gekannt, und später cap. 19, 3, sie seien auf die Taufe Johannis getauft, wo es doch unmöglich beide Mal die Wassertaufe bedeuten könne [68]). Auch kann man gegen die Erklärung von der Lehre nicht einwenden, dass ja das „und lehret sie" erst folge, denn es kommt oft im N. T. vor, dass durch das *und* nur eine Epexegese des Vorangegangenen eingeführt wird. Der Auftrag Christi ist also gar nicht von der Wassertaufe zu verstehen, und wenn er es wäre, so wäre er doch nicht allgemein auf alle Christen zu beziehen. — Wie aber? sagt nicht Christus ausdrücklich Marc. 16, 16: Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden? — Allerdings, aber auch dies ist nicht von der Wassertaufe zu verstehen, sondern von der Taufe der Busse, „welche nicht den Leib wie das Wasser, sondern die Seele und das Herz von Sünden wäscht, und derhalben die Verheissung des ewigen Lebens hat [69])." Wie wäre es auch denkbar, dass Jemand, der an

[68]) a. a. O. p. 714. — Ostorodt p. 352.
[69]) Ostorodt p. 357.

Christum glaubte und in einem neuen Leben wandelte, nicht sollte selig werden, blos weil er die Wassertaufe nicht empfangen hätte? Das wäre eine Absurdität [70]). — Eben so wenig liess man sich auch durch die bekannte Stelle in der Unterredung Christi mit Nicodemus von der Nothwendigkeit der Wassertaufe überzeugen: — „So Jemand nicht wieder geboren wird aus dem Wasser und Geist.“ Der Geist ist hier wiederum nur Exegese zu dem Wasser und das Wasser daher im Wesentlichen dasselbe, was der heil. Geist. Sagt Christus doch Joh. 7, 38, dass aus dem Leibe des, der an ihn glaube, Ströme lebendigen Wassers fliessen werden, und wenn es heisst: er wird euch mit dem heil. Geist und mit Feuer taufen, so ist hier ja augenscheinlich das Feuer nichts Anderes als der heil. Geist selbst: warum also auch nicht das Wasser an jener Stelle [71])? — Das Schlussresultat ist demnach, dass Christus die Wassertaufe als einen zur Seligkeit nothwendigen Ritus nicht eingesetzt hat.

Dagegen wird das Factum zugestanden, dass von den Aposteln an Vielen die Wassertaufe vollzogen sei. Eines Fehlers kann man sie deshalb nicht zeihen; denn nicht das ist Sünde, etwas nicht Gebotenes zu thun, sondern etwas Gebotenes nicht zu thun oder etwas Verbotenes zu thun. Zudem war die Wassertaufe, schon durch Johannes den Täufer

[70]) F. Socinus a. a. O. p. 716: „Quocirca ejus verba vim praecepti habere nulla praterea ratione demonstrari potest, quam si probetur ex ipsis colligi sine baptismo non secus ac sine fide, quemquam servari non posse, quod plane falsum esse ne ipsos quidem adversarios negaturos confido. Finge enim alicui Christi evangelium praedicatum fuisse, sive alia quapiam ratione innotuisse, nulla tamen baptismi aquae, quem is suscipere deberet, mentione facta vel cognitione habita. Num quid iste, si Christi evangelio ex animo fidem adjungat, et in vitae novitate deinceps ambulet, non servabitur, propterea quod aqua baptismo tinctus non fuerit? Quid absurdius dici potest, quum passim in divinis literis fidei in Christum et resipiscentiae hominum salus tribuatur.“ Eben so Völkel a. a. O. p. 669.

[71]) F. Socinus a. a. O. p. 718.

eingeführt, ein geeigneter Ritus die zuvor des Christenthums Unkundigen in die Disciplin der Busse aufzunehmen, und sie als Schüler Christi zu declariren. Endlich waren die Apostel voll des heil. Geistes und konnten daher auch ohne besonderen Auftrag Vieles thun. Ertheilt doch auch Paulus den Corinthern in seinem Namen ohne speciellen Auftrag des Herrn manche Vorschriften [72]). Dabei ist aber immer festzuhalten, dass auch die Apostel immer nur Solche tauften, die von einer anderen Religionsgemeinschaft zum Christenthum übertraten; dagegen existirt in der ältesten Geschichte des Christenthums schlechterdings kein Beispiel, dass Solche, die von Jugend auf als Christen erzogen waren, getauft seien [73]). Und endlich auch selbst gesetzt den Fall, diese Sitte habe beständig geherrscht, und rühre von den Aposteln her oder sei wenigstens von ihnen gebilligt, so folgte daraus doch noch nicht, dass sie nun auch für uns noch absolut verbindlich und als unverletzliches Gesetz zu gelten hätte. So ein Ansehen kann auch der ältesten Sitte, zumal in äusserlichen Dingen, nicht zukommen, dass sie nicht wenn die Zeitumstände es erforderten abgeändert und aufgegeben werden könnte. Nur die ausdrücklichste göttliche Vorschrift könnte eine solche Unveränderlichkeit rechtfertigen [74]). Jedes Zeitalter also hat sein

[72]) Völkel a. a. O. p. 670.

[73]) F. Socinus a. a. O. p. 734.

[74]) a. a. O.: „Sed finge perpetuum istum Ecclesiae usum Apostolis etiam ipsis vel auctoribus vel approbantibus. Num propterea is nobis pro lege inviolabili esse debebit, nec etiamsi praesens necessitas aliter postulare videatur ab eo discedere licebit? Tanta profecto vis atque auctoritas non moribus quamvis antiquissimis praesertim in rebus istis externis, quae non natura et veritate ipsa, sed instituto tantum nituntur, verum divinis iisdemque apertissimis praeceptis duntaxat tribuenda est. Quapropter nisi divinum idque expressum mandatum proferatur, non solum morem istum aqua omnes Christianos rite baptizandi vetustissimum licet atque perpetuum, servari omnino debere non probabitur, sed fieri etiam poterit ut eum mordicus retinere sit nefas; non quidem propter ipsum morem, qui alioqui

Recht, und das Eine darf nicht als absolute Autorität für das Andere auftreten wollen. — Aber wie gesagt, es ist gar nicht einmal ein uraltes christliches Herkommen auch diejenigen zu taufen, welche von Jugend auf im Christenthum aufgewachsen sind: diese Sitte ist vielmehr erst in späterer Zeit entstanden, und es kann daher um so weniger schwierig halten sie aufzugeben. Hiemit war denn natürlich auch der Kindertaufe der Stab gebrochen. Es ward nicht nur dagegen eingewandt, dass in der Schrift kein Auftrag dazu oder kein Beispiel davon vorkomme sondern auch, dass sie noch gar nicht im Stande wären, Christum als ihren Erlöser anzuerkennen [75]). Eine magische Infusion des heil. Geistes aber, durch welche der Mensch bei der Vollziehung der Wassertaufe von Sünden gereinigt würde, ist eben so schriftwidrig und an sich unmöglich [76]). Im Uebrigen fällt die Nothwendigkeit der Kindertaufe für den Socinianismus mit der Erbsünde fort und er konnte sich mit um so mehr Recht darauf berufen, dass die Kinder christlicher Eltern als solche nach dem Zeugniss des Apostels (1 Cor. 7, 14) heilig seien [77]).

aliquid mali continere possit, sed quia Christiana charitas propter mutatas temporum et personarum rationes aliud requirat, eumque vel ex parte vel ex toto objici debere plane suadeat."

[75]) Cat. Rac. Q. 346. — Vergl. Petr. Morscovius Politia ecclesiatica p. 149: „Quare baptismus necessario praeexigit discretionem veri a falso, boni a malo, adeoque notitiam Dei assensumque doctrinae Christi et poenitentiam." p. 153: „Non nisi igitur baptizamus — — eos, qui possunt dicere Jesum esse Dominum, quod non est infantium." — Auch trug man Bedenken die Kindertaufe überhaupt für eine wirkliche Taufe anzuerkennen, weil sie nicht durch Untertauchung, sondern durch blosse Besprengung vollzogen werde; vergl. Cat. Rac. Ed. 1684. p. 222. Doch werden sie deshalb nicht noch einmal getauft, nicht wie Morscovius a. a. O. es darstellt, weil die Taufenden die Absicht hatten, eine wirkliche Taufe zu vollziehen, sondern weil es nach der Ansicht des Socinianismus für die welche im Christenthum aufgewachsen sind, einer Taufe gar nicht bedarf.

[76]) Völkel a. a. O. p. 680.

[77]) Schlichting a. a. O. p. 945.

Die Praxis hinsichtlich der Taufe ward nun demnach folgendermassen festgestellt. Diejenigen, die von fremden Religionen zum Christenthum übertreten, sind auch heutigen Tags noch zu taufen. Denn wenn gleich keine ausdrückliche Vorschrift darüber besteht, so ist es doch geziemend, die Apostel, die es so machten, darin nachzuahmen. Was dagegen die anbetrifft, welche von Jugend auf im Christenthum gelebt haben, so kommen hier einmal Solche in Betracht, die als Kinder schon getauft sind (in anderen christlichen Kirchengemeinschaften). Diese sind nur falls sie es ausdrücklich wünschen, noch einmal zu taufen, oder vielmehr zu taufen, da das erste Mal die Kindertaufe nicht als wirkliche Taufe angesehen wird. Was aber die in der socinianischen Kirchengemeinschaft Geborenen anbetrifft, so sind diese nach den oben entwickelten Grundsätzen eigentlich und streng genommen weder als Kinder noch als Erwachsene zu taufen. Doch wird es wegen des Dranges der Zeitumstände und des allgemeinen Dafürhaltens, dass ein nicht Getaufter auch kein Christ sei, den Eltern nach gegeben, ihre Kinder nach Belieben taufen oder nicht taufen zu lassen, und die als Kinder nicht getauft sind, sollen sodann sobald sie von ihrem Glauben Rechenschaft ablegen können, getauft werden. Doch ist dies immer nur als ein provisorischer Zustand anzusehn, der nur so lange dauern soll, „bis Gott die Menschen erleuchten und ihnen seine Wahrheit vollkömmlicher offenbaren wird," d. h. bis die Menschheit zur Einsicht gekommen sein wird, dass für die im Christenthum Geborenen und Erzogenen die Taufe nicht mehr nöthig ist. Dass sie somit innerhalb des Christenthums ganz wegfalle, ist das Ideal, dem entgegenzustreben ist [78]).

Hiemit stellt sich der Socinianismus sowohl der Orthodoxie (katholischen wie protestantischen) als den Anabaptisten gegenüber: beide halten noch an der absoluten Nothwendigkeit der Taufe fest, nur dass sie hier an Kindern dort an Erwachsenen vollzogen wird, an der Orthodoxie musste er die magische

[78]) F. Socin. a. a. O. p. 736 f. — Ostorodt p. 361.

Ueberschätzung, am Anabaptismus die absolute Verwerfung der Kindertaufe als von etwas Bösem missbilligen. Beide werden indess vom Socinianismus als Christen tolerirt, sofern sie nur sonst den Geboten Christi nachkommen, wie er denn überhaupt hier den Grundsatz aufstellte, Alles zu thun „was zur Liebe, Einigkeit und Erbauung eines jeglichen Menschen, damit wir Alle möchten selig werden, nützlich und dienstlich ist: sintemal man allewege den Spruch Pauli vor Augen haben soll, da er sagt: Wir Starken aber sollen die Schwachheit der Schwachen tragen," Röm. 15, 1. [79]). „Wer also nicht tauft, der verachte den Taufenden nicht, und wer tauft, richte den nicht Taufenden nicht. Denn Gott hat ihn angenommen. Wer bist du, der du einen fremden Knecht richtest? Er steht oder fällt seinem Herrn. Er wird aber stehen, denn Gott vermag ihn stehend zu erhalten. Der unterscheidet zwischen Taufe und Taufe, der aber achtet alle Taufen gleich. Ein Jeglicher sei in seinem Sinn fest überzeugt. Wer ein Kind tauft, der tauft es dem Herrn, und wer einen von nicht wahren Christen Getauften, der aber Christo glaubt, als Bruder anerkennt, der erkennt ihn dem Herrn an; denn er danksaget Gott. Gleicherweise, wer ein Kind nicht tauft, tauft es dem Herrn nicht, und danksaget Gott [80])."

Diese freiere Auffassung erlangte indess erst nach längeren Kämpfen den Sieg im Socinianismus hauptsächlich durch das Gewicht des F. Socinus selbst. Der wiedertäuferische Rigorismus hatte unter den polnischen Unitariern bereits einen starken Anhang, und F. Socinus ward eine längere Zeit hindurch von ihnen nicht zum Abendmahl zugelassen, weil er sich einer nochmaligen Taufe, die er von seinem Standpunct aus für überflüssig hielt, nicht unterziehen wollte [81]). Sein Werk

[79]) Ostorodt a. a. O. p. 363.

[80]) F. Socin. a. a. O. p. 736 in einer Nachahmung der paulinischen Stelle Röm. 14, 3 ff.

[81]) Ad Sophiam Siemichoviam nobilem foeminam F. S. epist. B. F. P. p. 431.

über die Taufe ward deshalb längere Zeit hindurch nicht veröffentlicht und nur einigen Wenigen zum Lesen gegeben, damit es keinen Anstoss errege; und daraus erkläre es sich auch meint Faustus, dass erst so Wenige seine Ansicht theilten [82]). Man drang von verschiedenen Seiten in ihn, dass er sich taufen lassen möge, — man vergleiche unter Anderen den so eben angeführten Brief an die Siemichovia, den Brief Simon Ronemberg's Seniors der krakauischen Gemeinde, an Socinus und dessen Antwort [83]), den Brief an Hier. Morscorovius [84]), auch den dritten Brief an Matth. Radecius [85]) — man erklärte seine Ansicht für eine Herabwürdigung und Missachtung der Taufe; doch liess er sich durch nichts zum Nachgeben bewegen, trotz dem dass er die Taufe für ein Adiaphoron erklärte. Er erkannte zu klar wie viel hier auf dem Spiel stand, wenn er als das Haupt der Partei durch sein Beispiel die Meinung sanctionirte, dass eine rite vollzogene Taufe einem Jedem nothwendig sei, der ein Christ sein wolle [86]). Er tadelte die Gegenpartei sehr scharf, dass sie auf weiter nichts halte als auf eine Verwerfung der Trinität und der Kindertaufe, so dass sie den, der sich gegen diese beiden Puncte erkläre, und besonders die nochmalige Taufe der in der Kindheit Getauften verlange, ohne Weiteres als Bruder aufnehme, ohne sich darum zu bekümmern, was er in andern Puncten denke. Nichts verletze die christliche Liebe mehr als jene von ihr vollzogene nochmalige Taufe [87]).

[82]) a. a. O.

[83]) a. a. O. p. 428.

[84]) a. a. O. p. 458.

[85]) a. a. O. p. 383.

[86]) Vergl. bes. die Briefe an Moscorovius und Ronemberg.

[87]) a. a. O. p. 430 f.: „Video enim adhuc illud apud vos retineri, ut errores aliarum Ecclesiarum praecipui censeantur trinitas et paedobaptismus: adeo ut si quis istos duos objiciat et in infantia baptizatos baptizandos, postquam adoleverint, omnino esse dicat, eum (quod ad doctrinam attinet) pro fratre habeatis, nec quid in plerisque

Die Ansicht des Faustus Socinus über die Taufe erlangte endlich auf einer Synode zu Rakau im J. 1603 den Sieg [88]), und liegt der Darstellung des rakowschen Catechismus zu Grunde [89]), sowie sie auch in den Lehrbüchern von Ostorodt und Völkel acceptirt ist. Damit war denn die Scheidung des Socinianismus vom Anabaptismus vollzogen.

Doch verwirklichte sich die Hoffnung des Socinus und seiner Anhänger, dass die Taufe der im Christenthum Geborenen und Erzogenen ganz aufhören möge, so wenig, dass allmälig wieder eine strengere Ansicht im Socinianismus Geltung erlangte, und wenn gleich man immer Anstand nahm die Taufe als nothwendig zur Seligkeit zu bezeichnen, so ward sie doch von dem späteren Socinianismus mehr mit dem Abendmahl auf eine Linie gestellt, als dies früher geschehen war. Es zeigt sich dies besonders in der letzten Ausgabe des rakowschen Catechismus von 1684 [90]), wo nicht nur die Ordnung der Stücke Abendmahl und Taufe (wie in der ersten Ausgabe) umgekehrt ist (Taufe und Abendmahl), sondern auch die rein historische Definition der Taufe, wie sie die erste Ausgabe hat (vergl. Anm. 89), hat einer anderen Platz gemacht, in welcher die Taufe als noch gegenwärtig gültiger Einweiheritus

aliis sentiat, ad modum solliciti sitis: quum tamen quantum ad paedobaptismum pertinet, is error etiamsi baptismus praeceptus fuisset, idque in perpetuum, nulla ratione cum aliis multis erroribus, qui in aliis Ecclesiis vigent, esset conferendus. — — Nihil — — charitatem magis laedit, quam ista vestra (ut vulgo eam nominant) rebaptizatio." —

[88]) Bock, Hist. Antitrinitariorum, Tom. II. p. 676.

[89]) Man bemerke besonders die Fassung der Definition der Taufe Q. 345: „Quid vero sentis de aquae baptismo? — Id quod sit ritus exterior, quo homines vel e Judaismo vel e Gentilismo ad religionem Christianam accedentes manifeste profitebantur, se Christum pro suo domino agnoscere."

[90]) Da mir die zwischen der ersten und letzten zwischen inne liegenden Ausgaben nicht vorliegen, so kann ich nicht bestimmen, wo diese Veränderungen beginnen.

in das Christenthum gefasst wird [91]). In dem alten Bekenntniss der siebenbürgischen Unitarier ist gleichfalls neben dem Abendmahl die Taufe beibehalten [92]). Die Summa von 1787 bezeichnet ebenfalls die Wassertaufe nebst dem Abendmahl als die beiden Ritus des neuen Bundes, die nicht nur als Zeugnisse des christlichen Gehorsams, sondern auch als Zeichen der uns mitgetheilten oder mitzutheilenden Gnade zu betrachten seien [93]). Auch hier also wird beiden Sakramenten nur eine symbolische Bedeutung zugestanden. Die Taufe ist nach der Summa eigentlich an Erwachsenen zu vollziehen, nicht an Kindern, welche weder bereuen noch glauben können. Doch wird auch hier der Gegensatz gegen den Anabaptismus festgehalten: dsss die Kindertaufe, nach dem sie so lange

[91]) p. 221: „Quid sentis de Aquae Baptismo? — Id quod sit ritus initationis, quo homines agnita Christi doctrina et suscepta in eum fide, Christo auctorantur et discipulis ejus seu Ecclesiae inseruntur, renuntiantes mundo et moribus erroribusque ejus, profitentes vero se Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, qui per Apostolos locutus est, pro unico Duce et magistro Religionis totiusque vitae et conversationis suae habituros esse“ u. s. w. — Die Kindertaufe wird natürlich durch diese Begriffsbestimmung ausgeschlossen; doch hält sich der Socinianismus auch hier von dem wiedertäuferischen Rigorismus fern und verlangt für Diejenigen, welche die Kinder taufen, eine christliche Duldung, zumal wenn sie sonst fromm leben. Als Einweiheritus für die Kinder, welche nicht getauft wurden, hatte der Socinianismus die Handauflegung; Petr. Morscovius Polit. Eccles. p. 131 ff.

[92]) Walch, Neueste Religionsgeschichte, Bd. VII. p. 479. — Das Bekenntniss ist abgedruckt im Magazin zum Gebrauch der Staaten- und Kirchengeschichte von Le Bret, Bd. IV. p. 611–620.

[93]) p. 361: „Ad externa Deo et Christo debita Officia pertinent Baptismus Aquae et Coena Domini, Sacri Novi Foederis Ritus, qui ex longo Christianae Ecclesiae usu Sacramenta dici solent, ut mutuae inter Deum ac homines sacrae Confoederationis tesserae: non enim sunt tantum testimonia Obedientiae Christianae sed etiam Gratiae Divinae in nos collatae et conferendae signa, vim significandi non a natura sed ex institutione Dei et Christi habentia.“

Zeit in der christlichen Kirche gebräuchlich gewesen, nicht absolut verdammt werden dürfe, zumal da sie in frommer Absicht vollzogen werde, und wenn gleich die Kinder Christum nicht bekennen, Besserung des Lebens nicht geloben können und der Sündenvergebung nicht bedürfen, so bleibt doch auch rücksichtlich ihrer der eigentliche Zweck der Taufe, die Verpflichtung zum Bekenntniss Christi und zur Heiligung des Lebens [94]).

Dass der Socinianismus auch die fünf übrigen Sakramente des Katholicismus als Sakramente verwarf, bedarf kaum einer Bemerkung [95]).

### b. Die Verheissungen des neuen Bundes.

Neben den Geboten sind die Verheissungen und ihre Negative die Drohungen ein integrirendes Moment des Gesetzes. Da auf dem legalen Standpunct der subjective Wille und der absolute Wille noch ausser einander liegen, so bedarf es hier auch äusserlicher Impulse, um eine Einheit beider zu realisiren, die allerdings in dieser Weise gleichfalls nur eine äusserliche bleibt. Jene Impulse nun hat das Gesetz an den Verheissungen resp. Drohungen, und sofern der Socinianismus das Christenthum wesentlich als Gesetz fasst, so muss jenes Moment bei der Darlegung des Inhalts der christlichen Offenbarung eine wesentliche Stelle einnehmen. Dass vom Socinianismus neben den Verheissungen des christlichen Gesetzes nicht auch Drohungen nahmhaft gemacht werden, hat augenscheinlich darin seinen Grund, dass nach der socinianischen Auffassung die Drohungen des Christenthums lediglich in der Nichterlangung der Verheissungen bestehen: wer das christliche Gesetz nicht erfüllt, der erlangt auch den transcendenten Lohn, der dafür ausgesetzt ist, nicht; statt das übernatürliche Geschenk des ewigen Lebens

[94]) a. a. O. p. 366 f.

[95]) Vergl. unter A. Val. Schmalz, Exam. 100 error. Err. 94. bei Ashwell p. 168 f.

zu erlangen, geht vielmehr die Natur bei ihm ihren Lauf: er fällt der ewigen Vernichtung anheim.

Die Verheissungen des Christenthums sind einmal die des ewigen Lebens und sodann die des heil. Geistes, von denen indess die Letztere zu der Ersteren in dem Verhältniss der Unterordnung und des Mittels zum Zweck steht [96]).

*a.* Die Verheissung des ewigen Lebens.

Das ewige Leben hat für den Socinianismus wie dies schon mehrfach bemerkt ist, den transcendenten Begriff einer perennirenden Fortdauer des Lebens nach dem Tode in einem himmlischen Zustande voll Freude und Seligkeit [97]). Hatte der Socinianismus schon bei den Geboten Christenthums die orthodoxe Ansicht zu bekämpfen gehabt, dass dieselben in gleicher Vollkommenheit schon im A. T. vorlägen, so trat er nun hier hinsichtlich der Verheissung des ewigen Lebens in ein ähnliches Oppositionsverhältniss. Unter den Irrthümern der Evangelischen, welche F. Socinus in der Schrift Quod regni Pol. zusammengestellt hat, wird ausdrücklich auch der

[96]) Cat. Rac. Q. 352: „Exposuisti mihi perfecta Christi mandata: illius quoque promissa exponi velim. — Maximum omnium, quod omnia in se comprehendit est vita aeterna: verum etiam aliud superest, ad prius obtinendum vehementer pertinens (Ed. 1684: utile). Q. 353. — Donum Spiritus Sancti.“ — F. Socinus führt in den Themata de officio Christi B. F. P. I, p. 776 auch noch die Vergebung der Sünden neben jenen beiden Verheissungen auf, doch mit der Einschränkung „quatenus a vitae aeternae promissione seu consecutione per viam intellectus, ut dicitur, distingui potest“ und nach Cat. Rac. Ed. 1684. p. 243 ist die Sündenvergebung in dem ewigen Leben mit einbegriffen.

[97]) Cat. Rac. Ed. 1684. p. 245: „Nomine vitae aeternae nobis a Christo promissae intelligo, ex sacrarum literarum sensu, non hoc ipsum tantum, quod verba per se significant, nempe vitam nullo tempore finiendam seu immortalitatem, sed etiam plenissimam gaudio ac voluptate prorsus divina in ipsis coelis, cum Deo et Christo beatisque angelis agendam.“

mit aufgezählt, dass sie annehmen, das ewige Leben sei nicht erst im N. T. sondern schon im A. T. verheissen [98]). Vielmehr besteht neben dem Unterschied der Gebote gerade darin hauptsächlich die grössere Vollkommenheit des N. T., dass in ihm denen die das Gesetz Christi erfüllen, das ewige Leben verheissen wird, während im A. T. den Gehorsamen nur zeitliche Güter verheissen werden [99]). Damit soll freilich nicht gesagt werden, dass die Idee des ewigen Lebens im A. T. gar nicht existire. Auch die alttestamentlichen Frommen hatten bereits die Hoffnung des ewigen Lebens, wenn gleich sie einer offenkundigen göttlichen Verheissung noch entbehrten. Und warum sollten sie jene Hoffnung auch nicht gehegt haben? Ist doch das ewige Leben das Wünschenswertheste, was es giebt; auch ist es ja sehr glaublich, dass Gott dasselbe seinen Verehrern als einen Lohn geben werde, der einmal seinem eigenen Wesen völlig gemäss ist — sofern nicht so sehr das Gut selbst als seine Perennität etwas Göttliches hat — und ohne den sodann alle übrigen Güter, die Gott uns verleihen kann, kaum des Namens einer göttlichen Belohnung werth sind, da mit Ausnahme des ewigen Lebens auch die Gottlosen ja selbst die Gotteslästerer daran Antheil haben [100]). Immer ist indess festzuhalten, dass die alttestamentlichen Frommen keine göttliche Verheissung hatten, auf welche sich ihre Hoffnung stützte: sie beruhte nur auf den subjectiven Kategorien des Wünschenswerthen und des Angemessenen. Die Prärogative des Evangeliums besteht eben darin, dass es die ausdrückliche Verheissung des ewigens Lebens enthält: sofern

[98]) B. F. P. I, p. 704.

[99]) De convenientia et differentia Veteris et Novi Testamenti B. F. P. I, p. 781: „Differentia etiam est magna inter hoc et illud foedus in praeceptis et promissis. Promissa enim ibi erant tantummodo temporalia et felicitates terrenae — —: hic vero aeterna felicitas atque beatitas apertissime est promissa." Vergl. Cat. Rac. Q. 354.

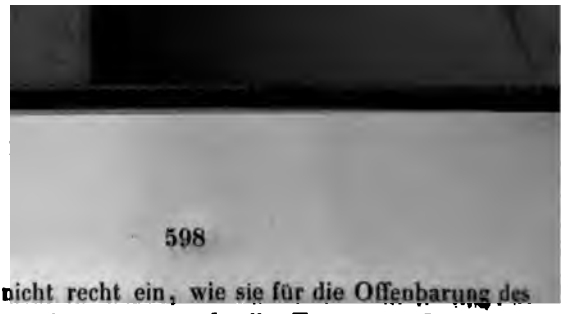
[100]) Cat. Rac. QQ. 355. 356. — Vergl. Völkel, De vera Rel. l. III. cap. 11. p. 63.

es dadurch den Menschen anregt, den göttlichen Geboten zu gehorchen, so vermag es zu bewirken, was das Gesetz nicht vermochte, den Menschen vollkommen zu machen und zu Gott zu bringen [101]).

Fragt man nun aber, ob denn die alttestamentlichen Frommen das ewige Leben auch wirklich erlangen, so glaubt der Socinianismus diese Frage unbedingt bejahen zu müssen, trotz dem, dass keine ausdrückliche Verheissung Gottes darüber existirt. Denn was kann Gott abhalten, mehr zu leisten, als er versprochen? Zudem legt Christus ausdrücklich Zeugniss dafür ab in der Stelle Luc. 20, 37. 38, wo er aus der Bezeichnung Gottes als Gott Abrahams, Isaacs und Jacobs das Leben derselben erweist [102]). Was ist nun aber der Grund, dass Gott die Verheissung eines solchen Gutes so lange verschoben hat? Einmal musste Gott nach seiner Weisheit der menschlichen Fassungskraft sich accommodiren. Da nun das menschliche Geschlecht nicht von Anfang an auf der Bildungsstufe stand, um das Höchste und Göttlichste begreifen zu können, so musste auch Gott in der Offenbarung seines Willens den Weg der Allmäligkeit gehen und gleichsam von unten anfangen. — Freilich wenn die Menschen schon im A. T. aus sich die Hoffnung des ewigen Lebens sollen gehabt haben,

[101]) Ostorodt, Unterrichtung p. 147: „Derhalben ist diese Hoffnung des ewigen Lebens, so durchs Evangelium gemacht, die Ursach, dass Solches das Evangelium zu Wege bringe, welches das Gesetz nicht vermöchte, und den Menschen vollkommen mache und zu Gott bringe, nämlich dass es den Menschen heftig beweget und anreizet, allen Geboten Gottes mit allem Ernst, Eifer und Lust gehorsam zu sein."

[102]) Cat. Rac. Q. 357: „Habiturine sunt vitam aeternam ii, qui eam sperarunt, licet iis promissa non fuerit? — Prorsus; at non omnes verum qui ex animo Deum coluerunt, et dicto audientes ei fuere. Nec enim obstat quidquam, quominus plus praestet, quam promiseret Deus. Et Christus id aperte docet, quum e verbis ipsius Dei et vere et subtiliter ratiocinatur, Abrahamum Isaacum et Jacobum resurrecturos a mortuis et victuros. Luc. 20, 37. 38."





so sieht man nicht recht ein, wie sie für die Offenbarung des göttlichen Rathschlusses, wonach die Frommen das ewige Leben erlangen sollen, noch nicht sollen reif gewesen sein. Hier tritt dann noch ein anderer Grund ein. — Die göttliche Weisheit musste nämlich auf jegliche Weise dem vorzubauen suchen, dass die Menschen etwa glaubten ein natürliches Recht auf die Unsterblichkeit zu haben, und dadurch veranlasst würden, die göttliche Güte, welche sich in der Ertheilung des ewigen Lebens manifestirt, minder hoch anzuschlagen. Gott liess also die Menschheit Jahrhunderte hindurch der Verheissung dieses höchsten aller Güter beraubt sein, damit sie das Elend ihrer Lage recht erkennete und hernach die Grösse der göttlichen Gnade nach ihrer ganzen Bedeutung zu würdigen wüssten [103]). — Gott zögerte also so lange mit der Verheissung des ewigen Lebens, damit die Menschheit zu dem völligen Bewusstsein der Transcendenz dieses Gutes gelangte.

Ist nun aber die Verheissung des neuen Bundes blos eine auf das jenseitige Leben nach dem Tode sich beziehende oder geht sie nicht auch schon auf das irdische Leben? — Der Socinianismus glaubt nach verschiedenen neutestamentlichen Stellen (1 Tim. 4, 8. Marc. 10, 29. 30) das Letztere behaupten zu müssen, und setzt nun den Unterschied der auf das irdische Leben sich beziehenden Verheissungen des neuen Bundes von denen des alten Bundes darin, dass dem Christen höchstens nur das zur Erhaltung dieses Lebens Nothwendige verheissen sei, während es im A. T. frei stand, mehr als zur Lebensnothdurft ausreicht zu besitzen und im Ueberfluss zu leben, sofern es ohne Unrecht gegen den Nächsten geschehen konnte. Ein solcher Zustand des Ueberflusses aber ist Inhalt der alttestamentlichen Verheisssungen, die daher auch nach ihrem vollen Umfange zu nehmen und nicht etwa zu verkürzen sind. Schon aus diesem Verhältniss der irdischen Verheissungen unter dem alten und neuen Bunde

[103]) Völkel a. a. O. p. 66.

erhellt es, dass das ewige Leben im A. T. nicht schon verheissen gewesen sein kann, weil sonst die Verheissungen des A. T. den Vorrang behaupteten vor denen des N. T. [104]). — Freilich muss man doch, auch wenn die Verheissung des ewigen Lebens im A. T. noch fehlte, immer Bedenken tragen, ob nicht nach der Ansicht des Socinianismus der Zustand unter dem alten Bunde dem unter dem neuen streng genommen vorzuziehen sei. Denn was die Verheissungen für das irdische Leben anbetrifft, so behauptet ja hier der alte Bund entschieden den Vorrang, und wenn gleich es über das ewige Leben keine Verheissung gab, so sollten ja doch auch die alttestamentlichen Frommen nicht allein die Hoffnung des ewigen Lebens haben, sondern auch wirklich dazu gelangt sein. So haben sie für das künftige Leben doch im Grunde dasselbe, was die Christen, und in diesem Leben viel mehr.

### β. Die Verheissung des heil. Geistes.

Die vorzüglichste Verheissung für das gegenwärtige Leben besteht in dem Gnadengeschenk des heil. Geistes [105]).

Schon hierin liegt das *Negative*, dass der heil. Geist keine Person, noch weniger eine Person innerhalb des göttlichen Wesens sein kann, also die Opposition gegen die orthodoxe Begriffsbestimmung des heil. Geistes. Dass der heil. Geist nicht die dritte Person im göttlichen Wesen sein könne, ist schon in der Polemik gegen die Trinitätslehre im Allgemeinen enthalten, auf welche hier zu verweisen ist. Fällt in Gott Wesen und Person zusammen, wie der Socinianismus behauptet, und ist beides mit dem Vater identisch, so kann der heil. Geist keine göttliche Person sein. — Aber er ist auch nach dem Socinianismus überhaupt keine Person. Denn wie passt es zum Begriff der Person, wenn es vom heil. Geist heisst, dass er verliehen werde, und zwar mit oder ohne Maass, dass er ausgegossen werde, dass die Menschen durch

[104]) Cat. Rac. Q. 360.
[105]) Völkel, De vera rel. l. III. cap. 13.

ihn getränkt werden, dass er gemehrt werde, dass er doppelt gegeben: in Theile zertheilt, selbst fortgenommen werde, dass er bisweilen sei, bisweilen nicht sei, endlich dass er ausgelöscht werde und was sonst noch in der Schrift von ihm vorkomme? Sodann ist der heil. Geist von Natur in Gott, was daraus hervorgeht, dass Paulus ihn 1 Cor. 2, 11 mit dem Menschengeist vergleicht, der ja auch von Natur im Menschen ist. Ist aber der heil. Geist in dieser Weise in Gott, so kann er keine Person sein. Endlich, wenn der heil. Geist Person wäre, so müsste er auch göttlichen Wesens sein: denn er erhält in der Schrift solche Attribute, welche dem göttlichen Wesen eigenthümlich sind. Da nun aber, wie dies früher nachgewiesen ist, das göttliche Wesen nicht mehreren Personen gemeinsam sein kann, so erhellt, dass auch der heil. Geist keine Person sein kann. — Aber es ist doch eine Thatsache, dass in der heil. Schrift dem heil. Geist oftmals Handlungen zugeschrieben werden, die eigentlich nur von einer Person und zwar einer göttlichen ausgesagt werden können; wie ist das zu erklären? Daraus, dass in der Schrift oft ein unpersönliches Subject mit Prädicaten verbunden wird, die eigentlich nur Personen zukommen; heisst es ja von der Sünde, dass sie täusche, dass sie tödte; vom Gesetz, dass es rede; von der Schrift, dass sie voraussehe und vorausverkündige; von der Liebe, dass sie langmüthig, wohlwollend sei, nicht beneide u. s. w.; vom Winde, dass er hauche, wo er wolle, dass man seine Stürme höre, ohne zu wissen, woher er komme, noch wohin er gehe. Dass nun dem heil. Geist, was eigentlich Gottes ist beigelegt werde, und unter dem heil. Geist oft Gott selbst zu verstehen sei, hat darin seinen Grund, dass der heil. Geist eine Kraft Gottes ist [106]).

Dies ist also das *Positive:* der heil. Geist ist eine heiligende Kraft und Wirksamkeit Gottes, die von ihm auf die Menschen ausgeht [107]). Dass der heil. Geist wesentlich eine

[106]) Cat. Rac. Q. 371. 372.

[107]) Bréviss. Inst. B. F. P. I, p. 652: „Nempe illum non esse

Kraft Gottes ist, erhellt deutlich aus der Stelle im letzten Cap. des Lucasevangeliums, wo den Jüngern der Befehl wird in Jerusalem zu bleiben, bis sie ausgerüstet sein werden mit der Kraft aus der Höhe, wo diese augenscheinlich den heil. Geist bedeutet. Und daraus ergiebt es sich denn auch, dass die Kraft des Höchsten Luc. 1, 45, welche dort neben dem heil. Geist genannt wird, nichts als Epexegese sein kann und wesentlich mit dem heil. Geist identisch ist [108]). Was nun näher die Manifestation des heil. Geistes anbetrifft, so unterscheidet der Socinianismus hier eine temporäre auch äusserlich erscheinende von einer permanenten nicht in die äussere Erscheinung fallenden. Die erstere war nur in den ersten Zeiten der christlichen Kirche vorhanden, und besteht in der Gnadengabe der Wunderwirkung, welche Anfangs den gläubigen Christen verliehen war. Sie hatte den Zweck zur anfänglichen Befestigung des Christenthums zu dienen und hörte auf als dieser Zweck erreicht war, d. h. als das Evangelium für die, die da in der Folge glauben sollten, hinlänglich beglaubigt war. Würde nämlich die Bestätigung durch die Wunderwirkung nicht aufgehört haben, so würde das Christenthum gewissermassen eine zwingende Macht geworden sein; jeder würde die Lehre Christi als wahr annehmen; es wäre kein Verdienst mehr zu glauben, der Unterschied zwischen Guten und Bösen fiele fort und der Zweck des Christenthums,

personam aliquam a Deo, cujus est Spiritus, distinctam, sed tantummodo (ut nomen ipsum Spiritus, quod flatum et afflationem, ut sic loquar, significat docere potest) ipsius Dei vim et efficaciam quandam, id est, eam quae secum sanctitatem aliquam afferat." — Cat. Rac. Ed. 1684. p. 248: „Spiritus Sanctus est virtus seu efficacia a Deo in homines manans iisque communicata, quae eos ab aliis segregat et suis usibus consecrat." — Schon 1561 hatte Statorius auf einer Synode zu Pinczov die Behauptung aufgestellt und vertheidigt, dass der heil. Geist eine Kraft und Geschenk Gottes sei, s. Lubienicii Hist. ref. Pol. p. 208 ff.

[108]) Breviss. Inst. a. a. O. — Cat. Rac. Q. 373.

beide von einander zu scheiden, wäre vereitelt [109]). Freilich könnte man aber immer gegen diesen schon von Kirchenvätern vorgetragenen Grund, weshalb die Wundergabe aufgehört habe, einwenden, dass wenn durch dieselbe das Christenthum in seinen ersten Zeiten nicht zwingend und unwiderstehlich wirkte, dies auch später schwerlich zu befürchten gewesen wäre.

Die andere permanente nicht in die Erscheinung fallende Manifestation des heil. Geistes ist wiederum doppelter Art, je nachdem sie auf die objective oder subjective Seite fällt. In ersterer Beziehung ist es der Geist der Offenbarung, welcher mit dem Evangelium zusammenfällt, in der anderen der Geist der Bestätigung oder Versiegelung des Glaubens im Subjecte [110]). Auf der objectiven Seite ist also der heil. Geist mit dem Evangelium identisch. Denn heisst es 1 Cor. 2, 10: Gott habe es (was Gott bereitet hat, denen die ihn lieben) uns geoffenbaret durch seinen Geist, 2 Tim. 1, 10 aber: die uns von Gott in Christo Jesu von Ewigkeit her bestimmte

[109]) Cat. Rac. Q. 364: „Etenim noluit Deus, ut ii qui ex eorum (der Gläubigen) genere non essent, causam rejiciendae Christi doctrinae nullam haberent, non habituri, si ea confirmatio perpetua fuisset. Nec enim quisquam tam improbus fuisset, qui doctrinam Christi pro vera non agnovisset, atque eam non tam virtutis et pietatis amore, quam illius expetendi boni, vitae nempe aeternae, quam Christus suis promittit, desiderio incitatus et inflammatus, amplexus fuisset, ut in religione Christiana, quae Dei consilio improbos a probis erat secretura, discrimen inter bonos et malos nullum appareret." — (Die Argumentation ist entlehnt aus F. S. Disp. de Jes. Christ. Servatore B. F. P. II, p. 241). Bemerkenswerth ist hier, wie in der Forderung, dass die Lehre Christi nicht so sehr desiderio vitae aeternae als virtutis et pietatis amore angenommen werden solle, das bessere Selbst des Socinianismus sich geltend macht, während er sonst, wie wir dies auch noch später sehen werden, gewöhnlich den Wunsch das ewige Leben d. h. die Unsterblichkeit zu erlangen, als Hauptmotiv für den Glauben geltend machte.

[110]) Spiritus patefactionis und Sp. obsignationis oder confirmationis; Völkel l. III. p. 81 und 84.

Gnade sei uns geoffenbart durch das Evangelium — was ist klarer, als dass Geist und Evangelium identisch sind? Als Geist eben wird das Evangelium bezeichnet, theils weil es selbst göttlichen Ursprungs und geistiger Natur ist, theils weil es uns geistig macht [111]). — Auf der subjectiven Seite bezeichnet sodann der heil. Geist die subjective Gewissheit der ewigen Seligkeit, welche von Gott als Unterpfand in die Herzen der Gläubigen ausgegossen wird [112]). Es ist bemerkenswerth, wie der Socinianismus bei seiner notorischen Abneigung gegen alle mystischen Begriffe auf diesem Punct eine Ausnahme zu machen kein Bedenken trägt; denn jenes innere Zeugniss des heil. Geistes in den Gläubigen gehört wesentlich dem mystischen Vorstellungskreise an. Die Ausnahme wird hier freilich zu Gunsten des eigentlichen Centralbegriffes des Socinianismus, des ewigen Lebens gemacht. Soll der Mensch nämlich der Verheissung desselben froh werden, so muss er, da einmal nicht alle Menschen dazu bestimmt sind, andererseits aber die Erlangung desselben von der eigenen immer nur relativen Vollkommenheit des Subjects abhängig gemacht wird, irgend wie für sich eine subjective Gewissheit erhalten, dass er für

[111]) Cat. Rac. Q. 367: „Ut facilius intelligas, quid is sit Spiritus Sanctus, sic habeto primum, in Scripturis novi foederis Spiritus Sancti voce designari ipsum Jesu Christi Evangelium, ut locus 1 Cor. 2, 10 aperte indicat si cum loco 2 Tim. 1, 10 conferatur. — — Vocatur autem Evangelium Spiritus partim quod in eo contenta ab ipso Deo sunt patefacta nec ullo modo ingenio humano indagari nec investigari potuere, partim quod hominis spiritum respiciant et nos spirituales reddant, quod lex non habuit. — Vergl. Völkel a. a. O. p. 84 ff.

[112]) Cat. Rac. a. a. O.: „Deinde ea vox Spiritus Sancti designat Dei donum, quod certis hominibus datur, quod quum a Scriptura vocetur arrha, aut etiam arrha haereditatis nostrae et simul de eo dicitur, quod in corda nostra effundatur 2 Cor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 4 hinc necessario efficitur, nihil aliud esse, quam firmam et certam vitae aeternae nobis promissae spem, cujus in cordibus nostris gustum sensumque percipiamus."

seine Person auf die Erlangung der ewigen Seligkeit rechnen darf, und diese Bedeutung hat im Socinianismus das Unterpfand des heil. Geistes. Zwar wird zugegeben, dass die Hoffnung des ewigen Lebens in gewisser Weise aus der äusseren (objectiven) Verkündigung des Evangeliums resultire, sofern ja in ihr die Verheissung des ewigen Lebens enthalten ist; ja diese muss immer vorangehen und im Glauben von dem Subject recipirt sein: damit wir aber in unserem Geiste die gewisse und unumstössliche Zuversicht des ewigen Lebens fassen, durch deren Kraft unser Glaube unter allen Versuchungen aufrecht erhalten werde, ist es nothwendig, dass jene äusserlich durch das Evangelium uns gewordene Verheissung auch innerlich in unseren Herzen von Gott versiegelt werde, und dies geschieht eben durch den in unsere Herzen ausgegossenen heil. Geist [113]). Beide Manifestationen des heil. Geistes, die objective und die subjective, stehen nun, wie dies schon im Vorigen enthalten ist, in dem Verhältniss zu einander, dass die Letztere die Erstere beständig zu ihrer Voraussetzung haben muss, ohne ihre nothwendige und beständige Folge zu sein. Während nämlich die Erstere Allen zu Theil wird, denen überhaupt das Evangelium verkündigt wird, so wird die Andere nur denen verliehen, welche der Verkündigung glauben, so dass also der Glaube auf der Seite des Menschen die Bedingung ist, unter der er allein das Unterpfand des heil. Geistes erlangt: woraus denn schon von selbst erhellt, dass diejenige Ansicht nicht die richtige sein könne, welche behauptet, um dem Evangelio glauben zu können, bedürfe es zuvor der innern Mittheilung des heil. Geistes [114]). Obwohl also der Socinianismus hier eine innere Einwirkung Gottes auf den menschlichen Geist zulässt, so sucht er doch die Selbstständigkeit des Letztern sogleich wieder dadurch zu sichern, dass jene Einwirkung für den Menschen nicht etwa Antrieb zu einem Thun sein soll, sondern nur die

[113]) Cat. Rac. Q. 368.
[114]) a. a. O. Q. 369. 70.

Folge eines Gethanhabens von seiner Seite, nämlich des Glaubens. Dieser Punct wird indess erst später seine volle Erledigung finden können, wo die socinianische Ansicht über das Verhältniss der menschlichen Thätigkeit zum Glauben in Betracht zu ziehen sein wird. Hier hat er nur eine vorläufige Stelle, um den socinianischen Begriff des heil. Geistes nach allen Seiten festzustellen.

Die insbesondere nach der objectiven Seite sehr äusserliche und gezwungene Auffassung des heil. Geistes (= Evangelium) fand im Socinianismus selbst einen entschiedenen Gegner an Joh. Crell [115]). Einmal erklärt er sich überhaupt gegen die Unterscheidung in Geist der Offenbarung und Besiegelung oder Bestätigung (Sp. revelationis und confirmationis) und will sie nur bedingungsweise und in einem gewissen Sinne zugelassen wissen. Völlig unhaltbar aber erscheint ihm die Behauptung der Identificirung des Ersteren mit dem Evangelium in der Schrift. In den Stellen auf welche man sich beruft liegt dies nicht und kann nur durch Hineintragung eines fremden Sinnes darin gefunden werden. Vor dergleichen Gewaltthaten gegen den Schriftsinn hat man sich aber um so mehr zu hüten, wenn man mit Gegnern zu thun hat, die davon leicht Veranlassung nehmen die ganze Ansicht zu verdächtigen [116]). Bei der Entwicklung seiner eigenen Auffassung des heil. Geistes geht er aus von der gebräuchlichen Unterscheidung zwischen dem heil. Geist als Bezeichnung der Ursache und als Bezeichnung der Wirkungen, obwohl er diesen Unterschied anders fasst und motivirt, als es von der Orthodoxie geschah. Ursprünglich nämlich ist der heil. Geist weder eine Person des göttlichen Wesens, noch auch eine Substanz, sondern eine Gott inhärirende Qualität, eine ihm innewohnende Kraft. Nun entsteht aber die Frage: wie kann eine Gott inhärirende Qualität, eine von Natur ihm innewohnende Kraft den Menschen mitgetheilt und in sie ausgegossen werden,

[115]) Tractat. de Spiritu Sancto. B. F. P. IV, p. 455 ff.
[116]) a. a. O. p. 457.

wie doch die heil. Schrift ausdrücklich versichert. Wie ist hier zu helfen? Ist etwa ein doppelter heil. Geist zu statuiren, deren einer in Gott residirt, der andere ausser Gott bestehen kann? Aber die heil. Schrift erklärt ausdrücklich, dass der heil. Geist, der in die Menschen ausgegossen werde, von Gott ausgehe: es ist also derselbe der zuvor in Gott ist. Um die Schwierigkeit zu lösen beruft sich Crell auf das doppelte Moment, welches im Begriff der Kraft liege, wonach sie einmal eine der Sache selbst inhärirende Qualität enthalte und sodann eine von dieser Qualität ausgehende Beziehung, durch welche jene mit einer bestimmten Wirkung vermittelt wird [117]). So geht vom leuchtenden Körper das Licht aus, und erleuchtet was der Erleuchtung fähig ist, und eben so emanirt von der Hitze des Feuers die Wärme in die Umgebung. Eben so nur mit dem Unterschiede, dass was bei jenem physischen Process unwillkührlich, bei Gott durch den Willen vermittelt ist — geht von der Gott von Natur anhaftenden Bestimmtheit zur Hervorbringung gewisser Wirkungen im Menschen eine Kraft aus, welche Geist, und sofern sie den Menschen heiligt, heiliger Geist genannt wird [118]). Denn nicht jeder Geist ist der heil. Geist; allgemeiner schon ist der Begriff des guten göttlichen Geistes, wodurch der Geist Gottes

[117]) a. a. O. p. 467: „Respondemus virtutem Dei quemadmodum et in aliarum rerum virtutibus seu viribus accidit, dupliciter sumi, vel pro qualitate quadam ipsi penitus inhaerente, seu in ipso naturaliter residente, vel pro vi quadam ab ista qualitate, quae in ipso residet, manante et naturam ejus ut ita dicam referente, quae inter ipsam et inter effectum in certo aliquo subjecto producendum veluti media est."

[118]) a. a. O.: Quemadmodum ergo a corpore lucido lumen manat, eaque illustrat quae illustrari sunt apta, et a calore ignis calor, quia istarum qualitatum natura ita fert: ita a Dei virtute in ipso naturaliter residente et ad certos effectus in homine producendos per divinam voluntatem determinata, proficiscitur vis quaedam inter ipsam et effectus illos veluti intermedia, quae Spiritus, et quidem sanctus, si hominem sanctificet, dicitur."

bezeichnet wird, sofern er irgend welche gute Wirkungen im Menschen hervorbringt; ja es giebt selbst einen bösen Geist Gottes nach der Schrift, welcher verderbliche Wirkungen im Menschen hervorbringt (so in der Geschichte Sauls). Die nähere Bestimmung des göttlichen Geistes bezieht sich mithin auf die Wirkungen, welche er hervorbringt. Der heil. Geist ist also nur der, welcher den Menschen Gott heiligt, und nicht nur eine gute Wirkung in ihm hervorbringt, sondern auch den Menschen so zu sagen über den Menschen erhebt und in ihm eine Wirkung hervorruft, welche aus der Kraft des Menschen auf keine Weise resultiren kann. Schliesslich ist also der Begriff des heil. Geistes dahin zu definiren, dass darunter eine Kraft Gottes zu verstehen sei, welche von Gott auf die Menschen ausgeht und sie heiligt [119]).

Es ist bemerkenswerth, wie Crell den Begriff des heil. Geistes nach der Schrift in so fern richtig aufgefasst hat, dass darin wesentlich eine Relation Gottes zur Welt, näher zur Menschheit, und hier wiederum besonders zu der religiös-sittlichen Seite des menschlichen Geistes enthalten sei. Der Geist Gottes ist in der Schrift Gott selbst nach der Seite seiner Immanenz in der Welt, besonders in der religiös-sittlichen Menschenwelt. Wäre diese Idee consequent festgehalten und weiter durchgebildet, so hätte daraus eine Umgestaltung des durchaus äusserlichen, mechanischen Verhältnisses hervorgehen müssen, in welches der Socinianismus Gott zur Welt setzte. Dass sie indess nicht einmal bei Crell selbst von durchgreifenderem Einfluss geworden ist, davon liegt der Grund unstreitig darin, dass er das Wesen Gottes nicht selbst als Geist fasst, sondern die Geistigkeit nur als eine dem göttlichen Wesen inhärirende Qualität neben anderen Qualitäten fasst. Wie er sich die Sache denkt erhellt zur

[119]) a. a. O. p. 468: „Quare ejusmodi possumus Spiritus sancti constituere descriptionem, quod sit *virtus Dei a Deo in homines manans eosque consecrans.* Seu mavis, *Effectus in illis pariens humanis viribus majores eosque divinis usibus aptos reddens.*"

Genüge aus den von ihm beigebrachten physischen Beispielen. Dass aber Gott selbst wesentlich und seinem Begriffe nach als Geist gefasst wird ist unmöglich, so lange das socinianische Princip festgehalten wird, dass alle reale Selbstunterscheidung von Gott auszuschliessen sei; daher denn die Welt auch immer nur in einem äusserlichen mechanisch-dualistischen Verhältniss zu Gott stehen kann, und der Versuch den göttlichen Geist zu einem Bindegliede beider Seiten zu machen nothwendig scheitern muss. So kommt es denn auch bei Crell nicht etwa dahin, dass der heil. Geist als die Wahrheit und Vollendung des menschlichen Geistes gefasst würde, sondern er bleibt ein dem Menschen transcendentes Princip und wie der Socinianismus es auch sonst als die Tendenz des Christenthums angiebt, etwas Uebermenschliches aus dem Menschen zu machen, so bezeichnet es auch Crell als die eigentliche Aufgabe des heil. Geistes den Menschen über sich selbst zu erheben. Und dies ist nicht etwa in dem uneigentlichen Sinne zu verstehen, in welchem wir eine solche Redeweise auch von unserem Standpuncte uns aneignen könnten, dass darin die Erhebung über den fleischlichen ungöttlichen Menschen ausgedrückt wäre, sondern wenn man sich daran erinnert, was früher über die transcendente Bedeutung des Christenthums im Socinianismus sowie im Besonderen über den gleichen Charakter der eigenthümlichen Gebote und Verheissungen desselben bemerkt ist, so wird man kein Bedenken tragen, jene Aeusserung im eigentlichen Wortverstande zu nehmen.

Dass das speculative Element in Crell's Auffassung des heil. Geistes in der Grundanschauung des Socinianismus keinen rechten Halt hatte, zeigt sich schon darin, dass seine Auffassung für die weitere Entwicklung des Socinianismus wie es scheint ganz ohne Einfluss geblieben ist. Die Ausgabe des rakowschen Catechismus von 1684 folgt im Wesentlichen der ersten Ausgabe [120]) und ebenso die Summa der sieben-

[120]) p. 248 ff.

bürgischen Unitarier von 1787, nur dass die Letztere die schon Crell anstössige Identificirung des heil. Geistes mit dem Evangelium fortlässt, indem sie neben der ausserordentlichen temporären Manifestation des heil. Geistes in der Wunderwirkung als ordentliche nur die subjective Wirksamkeit des Geistes in den Gläubigen hervorhebt [121]).

Nachdem wir jetzt den Inhalt der christlichen Offenbarung, wie er sich theils in den Geboten, theils in den Verheissungen darstellt, nach den Bestimmungen des Socinianismus entwickelt haben, so werfen wir jetzt noch einen kurzen Blick auf das Verhältniss beider Seiten zu einander sowie zu dem Endzweck der gesammten christlichen Heilsökonomie. Besteht der Letztere nach dem Socinianismus wesentlich in der Erlangung des ewigen Lebens, so verhalten sich die Gebote zu demselben als nächstes unmittelbares Mittel zum Zweck: denn nur wer die Gebote hält, soll das ewige Leben erlangen. Damit nun aber die Gebote gehalten werden, bedarf es als Impuls der Verheissungen, näher der Verheissung des ewigen Lebens, denn die Verheissung des heil. Geistes steht zu ihr nur in einem untergeordneten Verhältniss. Die Verheissung des ewigen Lebens also, die ihren unmittelbaren Zweck an der Hervorbringung eines den Geboten angemessenen Verhaltens hat, steht zu der Erlangung des ewigen Lebens in dem Verhältniss des entfernteren mittelbaren Mittels. Die Frömmigkeit und Sittlichkeit des Menschen hat hienach also sowohl ihren Impuls als ihren Zweck ausser sich: sie ist nur das Resultat einer ausser ihr liegenden Sollicitation und Mittel zum Zweck.

### c. Die Besiegelung des neuen Bundes durch Christum.

War es einmal eine Function des prophetischen Amtes Christi, den Inhalt der neuen Offenbarung mitzutheilen, so bedurfte es um dieselbe glaubwürdig zu machen, nach Analogie der alttestamentlichen Prophetie, einer Bekräftigung und

[121]) p. 227 ff.

Besiegelung, in welcher sich denn das prophetische Amt Christi abschliesst. Die Bekräftigung der Offenbarung des neuen Bundes durch Christum geschieht nach dem Socinianismus auf eine dreifache Weise: einmal durch seine absolute Sündlosigkeit, sodann durch seine Wunder und endlich durch seinen Tod [1]). Alle drei Momente fand man angedeutet in der Stelle 1 Joh. 5, 8: Drei sind es die da zeugen auf Erden: der Geist, das Wasser und das Blut. Denn unter dem Geist ist ohne Zweifel der Geist Gottes zu verstehen, durch dessen Kraft er die Wunder vollbrachte; unter dem Wasser die Reinheit seines Lebens und unter dem Blut sein Tod.

Bei Weitem das Hauptgewicht legt der Socinianismus auf den Tod Christi, und dieser Punct ist um so wichtiger, da hier zugleich der Gegensatz gegen die orthodoxe Auffassung des Todes Christi und gegen die Genugthuungslehre zur Sprache kommt.

### Die Bedeutung des Todes Christi und der Gegensatz gegen die Genugthuungslehre [2]).

Wenn der Socinianismus dem Tode Christi die Bedeutung einer Bestätigung der durch ihn verkündeten Offenbarung beilegt, so schliesst er in den Tod Christi seine Auferstehung

[1]) Cat. Rac. Q. 374, nach F. Socin. Themata de officio Christi XXXV. B. F. P. I, p. 776.

[2]) Cat. Rac. Q. 377 ff. — Ed. 1684. p. 261 ff. — F. Socin. Breviss. Inst. die Abschnitte Cur Christum necesse fuerit mori und Refutatio sententiae vulgaris de satisfactione Christi pro peccatis nostris, B. F. P. p. 667 f. 665 f. — Praell. theoll. cap. 15 ff. a. a. O. p. 564 ff. — De Jesu Christo Servatore, hoc est cur et qua ratione Jesus Christus noster Servator sit F. Socini Senensis disputatio, quam scripsit respondens Jacobo Coveto Parisiensi, Evangelico ut vocant, Ministro a. a. O. II. p. 115 ff. Diese Schrift ward schon im J. 1578 von F. Socinus in Basel geschrieben, obwohl sie erst 16 Jahre später im Druck erschien. Sie enthält die ausführlichste Darstellung des Gegensatzes gegen die Satisfactionslehre, sowie der eigenen Auffassung des Erlösungswerkes Christi durch den Socinianismus. Sie liegt allen

mit ein, und zwar fällt gerade auf dies letztere Moment der Hauptnachdruck.

Wird nämlich gefragt, weshalb Christus den Tod und noch dazu einen so grausamen schrecklichen Tod erdulden musste, so ist die Antwort eine doppelte. Wenn einmal die erlösende Bedeutung Christi in dem *Beispiel* besteht, durch welches er die Seinigen zur Nachfolge bewegt, wie war es möglich, der Menschheit das Beispiel des äussersten Beharrens in der Frömmigkeit und Rechtschaffenheit, ohne die man nicht selig werden kann, zu geben, wenn er nicht den bitteren Tod gekostet hätte, der so leicht eine Folge der Frömmigkeit ist? Sollte vielmehr das Beispiel Christi ein wirksames sein, sollten die Frommen auch in der äussersten Bedrängniss auf ihn als ihr Vorbild hinblicken können, so musste er Alles ertragen haben, was immer über die Frömmigkeit verhängt werden kann, also Ungemach und Leiden aller Art, bis zur Bitterkeit eines schmachvollen Todes. Und

späteren Ausführungen des Faustus über diesen Gegenstand zu Grunde; insbesondere ist der hieher gehörende Abschnitt der Praell. theoll. nur ein Auszug aus den 3 ersten Partt. des Werks de Servatore, der durch grössere Kürze an Klarheit und Uebersichtlichkeit gewinnt. Ausserdem vergl. noch von F. Socinus, Quod regni Pol. cap. 5, 9 a. a. O. I. p. 705. — Adv. Volanum II. p. 389 ff. — Ferner Justificationis nostrae per Christum Synopsis a. a. O. II. p. 247 f., auch F S ad secundam Joh. Niemojewski Epist. responsio a. a. O. p. 466. Niemojewski hatte nämlich seine theilweise Missbilligung der in dem Werke De J. Chr. Servat. ausgesprochenen Ansichten erklärt. — Den übrigen Socinianern blieb in diesem Punct kaum etwas Anderes übrig als zu wiederholen was Faustus schon gesagt hatte; vergl. Ostorodt cap. 36. 37; — Völkel l. V. cap. 22. — Auch Joh. Crell's Vertheidigung des Socinus gegen den Grotius (Ad librum Hugonis Grotii, quem de Satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem scripsit, responsio Joh. Crellii Franci Rac. 1623. B. F. P. IV.) enthält in der Sache nichts Neues, und bietet nur ein Interesse dar durch die Abwehr des von Grotius gemachten Angriffs, der allerdings auf einer anderen Basis ruhte als das kirchliche Satisfactionsdogma. Vergl. Baur, Die Lehre von der Versöhnung, p. 435 ff.

Bedingung seines Todes als voll
können, für ihn selbst, da er
in den Stand gesetzt werden ka
Verhältnissen entsprechend zu l
Seite hat der Tod Christi nur die
zu versichern, und dies dadurch
heissungen des neuen Bundes u
Alles dieses erlangt indess erst
man die Auferstehung mit hine
wissheit der Erlangung des verh
uns erst aus der Auferstehung C
Beziehung, einmal sofern wir an
die, welche Gott gehorsam sin
Tode befreit werden; sodann
Gewissheit erhalten, dass Christ
nigen, das ewige Leben zu ver
Denn mit der Auferstehung erla
im Himmel und auf Erden. W
erstehung Christi nicht allein den
göttlichen Verheissungen gemach
fortan die weitere Verwirklichu

[3]) Cat. Rac. Q. 380. Di

dessen gelegt, der uns in Allem gleich gewesen ist und alle unsere Bedrängniss aus eigener Erfahrung kennt [4]). Das Hauptgewicht fällt hienach auf die Auferstehung: der Tod Christi hat abgesehn davon, dass er auch an sich ein Beweis der Liebe Gottes zu uns ist, nur die transitorische Bedeutung eines Durchgangsmomentes, da ohne ihn auch die Auferstehung nicht hätte erfolgen können. Sofern er mithin die conditio sine qua non der Auferstehung ist, so werden ihm häufig von der Schrift alle die Folgen beigelegt, welche ihm eigentlich nur in Verbindung mit der Auferstehung zukommen [5]). Erst diese bildet recht eigentlich den Schlussstein der durch Christus mitgetheilten göttlichen Offenbarung und der in ihr uns gewordenen Verheissung des ewigen Lebens. Sie ist daher recht eigentlich das Centrum und das Fundament unseres ganzen Glaubens, wie ja auch die Schrift bezeugt, dass wo Christus nicht auferwecket worden, unser Glaube eitel ist, und wir noch in unseren Sünden und verloren sind [6]).

[4]) Cat. Rac. Q. 384. 385.

[5]) Q. 386: „Hinc igitur perspicio, longe plus in resurrectione quam in Christi morte situm esse, in nostrae salutis negotio. — Ita prorsus se habet." — Q. 387: „Cur vero ita crebro omnia haec morti Christi adscribit scriptura? — Propterea quod mors via ad resurrectionem et exaltationem Christi fuerit, adeo ut sine ea secundum Dei decretum pervenire ad illa non potuerit. Deinde quod ex omnibus, quae Deus et Christus nostrae salutis caussa fecerunt mors Christi potissimum nobis et Christi charitatem ostendat et ante oculos ponat."

[6]) De Jesu Christo Servat. a. a. O. p. 128: „Sed quid dicam de Jesu Christi resurrectione per quam potissimum et coelesti atque ineffabile ratione ea omnia plenissime ac perfectissime confirmata sunt, quae nobis ille de coelo attulit atque annunciavit: et id praecipue, quod universae praedicationis ejus quod ad nostrum beneficium attinet, finis et caput fuit: nempe nos si ei fidem adhibuerimus in ultima illa die ab ipso excitatum iri?" — ebendas. p. 131: „Caput igitur et tanquam fundamentum totius fidei et salutis nostrae in Christi persona est ipsius Jesu Christi resurrectio: praesertim in eum sensum accepta,

Diese Hervorhebung der Auferstehung Christi ist ganz im Geiste des socinianischen Systems. Wie hier der Besitz des ewigen Lebens das letzte transcendente Ziel ist, auf welches die ganze Entwicklung hinarbeitet, so ist auch in der Christologie erst die Gelangung Christi zur Unsterblichkeit der Punct an dem eigentlich das ganze Heilswerk hängt, und zu dem sich die gesammte vorangehende irdische Wirksamkeit Christi im Leben und im Tode nur als eine Vorbereitung, als ein Mittel zum Zweck verhält. Es reflectirt sich darin der innere Widerspruch, welcher sich durch das ganze System hinzieht, wonach einerseits zwar das Menschliche Endliche entschieden in den Vordergrund gestellt und in seinem guten Recht zu erhalten gesucht wird, andererseits aber doch dieses Menschliche Endliche nicht in seinem wahren Wesen, sondern als ein über sich selbst hinausliegendes, transcendentes, jenseitiges angeschaut wird. So wird es nach der einen Seite aufs Entschiedenste festgehalten, dass Christus wesentlich nur ein blosser Mensch gewesen, auf der anderen Seite soll er der Heiland doch erst wahrhaft sein, sofern er aus dem menschlichen Leben geschieden und in einen Zustand göttlicher Machtfülle und Unvergänglichkeit eingetreten ist.

Mit seiner Auffassung des Todes und der Auferstehung Christi sowie ihres Verhältnisses zu einander befand sich nun der Socinianismus im geraden Gegensatz zu der orthodoxen Kirchenlehre, in welcher der Tod Christi eben so sehr in den Vordergrund trat, als im Socinianismus die Auferstehung: der Tod Christi ist es ja dort, welcher die eigentlich erlösende und versöhnende Kraft hat: in ihm culminirt das Werk Christi und die Auferstehung erhält nur eine accidentielle Bedeutung. Dabei hat in dem orthodoxen Dogma das Heilswerk Christi, weil er nicht blos Mensch sondern auch Gott ist, eine wesentlich Gott zugewendete Seite: Gott selbst ist es der durch den Tod Christi mit der Menschheit versöhnt wird, während im

quo illam nominare divini scriptores consueverunt, ut ante explicatum est.“ —

Socinianismus, wo Christus nur Mensch ist, die Auferstehung auch nur eine der Menschheit zugewendete Seite hat, indem für diese das Heil dadurch vermittelt wird. Aus dieser principiell verschiedenen Grundanschauung hat man nun auch die Schärfe des Gegensatzes zu erklären, mit welcher sich der Socinianismus der kirchlichen Erlösungs-, Versöhnungs- und Genugthuungslehre entgegenwarf. In der Bekämpfung dieses Theils der orthodoxen Kirchenlehre bildet sich die dritte polemische Hauptgruppe des socinianischen Systems, und was in der Polemik gegen die Trinitätslehre und die Gottheit Christi begonnen war, schliesst sich in dem Angriff auf die Satisfactionslehre ab. Gerade auf diesem Gebiet stellt sich der socinianische Scharfsinn von seiner glänzendsten Seite dar, weil er hier auf einem concreteren Boden agirt, während er dort, wo es sich um die abstracteren Begriffe von Substanz, Natur, Person handelte, weniger in seinem Element war. Zwar war mit der Negation der Dreieinigkeit und Gottheit Christi der kirchlichen Genugthuungslehre schon der Unterbau zerstört, auf dem sie ruhte: doch war der Socinianismus billig genug, sich auf jene Antecedentien zunächst nicht stützen zu wollen, vielmehr nahm er das Satisfactionsdogma, an welchem ja die kirchliche Erlösungs- und Versöhnungslehre ihren systematischen Ausdruck hat, nach seiner Totalität und nach seinen verschiedenen Momenten selbstständig in Angriff. —

Eine Satisfaction in der Weise, wie dieser Begriff von der Kirchenlehre gefasst wird, ist nach dem Socinianismus weder nothwendig noch möglich.

Um die absolute Nothwendigkeit der Satisfaction darzuthun ging das kirchliche Dogma bekanntlich auf das göttliche Wesen selbst zurück, auf den Gegensatz der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit: sofern Gott durch die Eine beständig sollicitirt wird, die Sünde zu bestrafen, durch die Andere aber, sie zu vergeben, so bedurfte es eines Auswegs durch den eine Befriedigung beider göttlichen Eigenschaften möglich ward, und diesen Ausweg glaubte man durch die Satisfaction gefunden zu haben. Dagegen behauptete nun der

Socinianismus: in dem Wesen Gottes liegt keinerlei Nöthigung zu einer Satisfaction. Jene Gerechtigkeit nämlich, die sich in der Bestrafung der Vergehungen manifestirt, die Strafgerechtigkeit, ist abgesehn davon, dass sie auch in der heil. Schrift gar nicht Gerechtigkeit, sondern Unwille, Zorn, Rache Gottes genannt wird, gar keine Bestimmtheit des göttlichen Wesens, sondern wie die Barmherzigkeit nur ein Effect seines Willens, d. h. es beruht lediglich auf der Entscheidung des göttlichen Willens, ob er die Sünden bestrafen oder vergeben will. Wären Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in jenem Sinne Bestimmtheiten des göttlichen Wesens, so wäre damit ein Widerspruch in das göttliche Wesen selbst gesetzt; denn beide heben einander auf: die Barmherzigkeit verlangt absolut, dass dem Sünder verziehen, die Gerechtigkeit ebenso absolut, dass er bestraft wird. Zugegeben aber auch, dass beide in dieser Weise im göttlichen Wesen bestehen könnten, so ist doch die Satisfaction nichts weniger als geeignet, eine beide Seiten in sich vereinigende Manifestation zu sein, vielmehr verdirbt sie es mit beiden. Denn was ist das für eine Gerechtigkeit, welche den Schuldigen ungestraft entlässt und für seine Verbrechen den Unschuldigen bestraft; und was ist das für eine Barmherzigkeit, wo sich keinerlei Liberalität in Erlassung der Schuld zeigt, der Strafgerechtigkeit vielmehr in ihrem ganzen Umfange volles Genüge geschieht [7])? Die Gerechtigkeit als Bestimmtheit des göttlichen Wesens ist nichts als die Billigkeit und Angemessenheit (rectitudo et aequitas), welche sich dann nach der Seite des Willens eben so sehr in der Vergebung als in der Bestrafung der Sünden manifestirt [8]). Gott *kann* also ohne irgend welche Satisfaction zu empfangen die Sünden vergeben. Oder sollte er etwa in dieser Beziehung beschränkter sein als der Mensch, der ja doch ein vollkommenes Recht hat, ihm angethane Beleidigungen zu vergeben

[7]) Praell. theoll. a. a. O. p. 571.

[8]) Zu vergl. was früher über die Gerechtigkeit als göttliche Eigenschaft bemerkt ist.

und eine ihm zustehende Schuld zu erlassen? Die Sünde aber ist ja nichts Anderes, als eine Beleidigung der göttlichen Majestät, eine nicht erfüllte Verbindlichkeit gegen Gott [9]).

Ist nun die Nothwendigkeit einer Satisfaction zwar keine im göttlichen Wesen liegende, so könnte sie noch eine Nothwendigkeit des göttlichen Willens sein, d. h. obschon Gott an sich das Recht hat, die Sünde ohne Satisfaction zu vergeben, so könnte er dies doch nicht wollen, und dadurch also die Satisfaction zu einer nothwendigen werden. Aber auch dies ist nicht der Fall. Das geht schon daraus hervor, dass Gott auch im A. T., wo doch die Satisfaction noch nicht geleistet war, den Menschen die Sünden vergeben habe. Denn gerecht kann Niemand sein, als dem die Sünden vergeben sind, und Gerechte gab es auch schon im A. T. Uebte Gott aber schon im A. T. eine solche Liberalität, wie sollte er es nicht auch im N. T. wollen [10])? Wird doch im N. T. gerade die freie rein aus Gnaden erfolgende Vergebung der Sünden ausdrücklich und vor Allem gepredigt. Sündenvergebung aber und Satisfaction stehen einander diametral entgegen, und schliessen sich aus. Wo Satisfaction ist, da ist eo ipso keine Remission, sondern die Schuld wird getilgt, und wo Remission ist, da ist eo ipso keine Satisfaction, denn die Schuld wird erlassen. Beides zugleich kann also nicht bestehen. Auch kann man nicht einwenden, dass ja der,

[9]) Praell. theoll. a. a. O. p. 566: „Deum igitur jure potuisse nobis peccata nostra condonare, nulla a quoquam pro ipsis satisfactione accepta, id manifeste probare videtur, quod peccata nostra nihil aliud sunt, quam offensae majestatis divinae et debita quaedam, quae cum Deo contrahimus. Sic enim in Sacris Literis appellari solent. Atqui nemo est, qui injurias sibi illatas debitaque secum contracta summo jure condonare et remittere non queat, nulla vera pro ipsis satisfactione accepta. Igitur nisi velimus Deo minus concedere, quam hominibus ipsis concedatur, confitendum omnino est, Deum jure potuisse nobis peccata nostra ignoscere nulla pro ipsis vera satisfactione accepta."

[10]) a. a. O. p. 567. — De Christo Servat. a. a. O. p. 189 f.

dem die Sünden erlassen werden, und
thut, nicht derselbe sein solle. Denn a
doch immer nicht sagen, dass dem etwa
gebeu sei, für den Jemand vollkommen
Dazu kommt noch, dass die Schuld nur
schuldet, eingefordert werden kann: wird
wird sie eben nicht geschenkt. Wird sie
für den Schuldner bezahlt, so lautet die
immer auf den Letzteren, und ihm wird
nichts geschenkt. Will man aber sagen,
nur für uns bezahlt, sondern auch uns
übertragen, so kommt man auch damit
Denn dann wird der Schuldner in dem A
ein Anderer seine Schuld übernimmt. V
auch da nicht die Rede, denn der Glaubig
zukommt. Denn der Erlass, die Remissi
zwei Momente, das Eine, dass der Schul
Andere, dass dem Gläubiger die Schuld
wo Eins von Beiden fehlt, da ist keine
mission und Satisfaction können also
bestehen [12]). Wie hätte auch Gott sonst
Parabel Matth. 18, 21 ff. uns in der S
Vorbild aufgestellt werden können, wen
Empfang einer völlig hinreichenden Sa
hätte? Hätte da nicht der Knecht den
antworten können: Was verlangst du v
der Schuld, da du doch für alles das, w
eine reichliche Genugthuung empfangen
magst du mir es zum Verbrechen mach

[11]) a. a. O. p. 568: „Remissio igitur om
quarum si utravis desit, nulla remissio est.
liberatur; alteram, quod creditori debitum nor

[12]) a. a. O.: „Remittere peccata et sibi
plane contraria sunt, nec ulla ratione simul
Vergl. Cat. Rac. Q. 391.

einem Mitknecht das Meinige fordere, da du es doch selbst
gen mich nicht besser gemacht hast, nur dass ein Anderer
eine Schuld für mich bezahlt hat? Eben so würde auch
h, hätte ich einen Anderen gefunden, der für meinen Mit-
necht gezahlt hätte, diesen sehr gern entlassen haben; denn
ozu hätte ich gerade von ihm verlangen sollen, was ich
r ihn und für mich viel bequemer von einem Anderen hätte
ben können? Hat sich also Gott nur durch eine Satis-
ction zufrieden stellen lassen, wie kann er von uns ver-
ngen, ihm in der Sündenvergebung nachzuahmen [13])? —
s erhellt also, dass Gott, da er uns die Sünden hat ver-
ben wollen, keine Satisfaction hat wollen können.

Aber könnte man nun nicht etwa sagen, Gott habe, ob-
ohl er uns die Sünden ohne Satisfaction habe vergeben können,
ch dies aus gewissen Rücksichten und Motiven nicht gewollt?
ört man doch oft die Behauptung, Gott habe die Satisfac-
n einem ganz unentgeltlichen Erlass deshalb vorgezogen,
n seine Liberalität in einem um so helleren Lichte erscheinen
lassen, indem er seinen geliebten Sohn zur Genugthung
r unsere Sünden in den bittersten Tod dahin gäbe. — Als
die Liberalität Gottes nicht eben so gross erschiene, indem
uns auch ohne Satisfaction seinen Sohn gäbe, wie es that-
chlich der Fall ist [14]). Oder will man etwa die Sache so
enden, dass die Liberalität Gottes darin so gross erscheine,
ss er uns selbst das gebe, was er bezahlt haben wolle, so
mmt man auch damit nicht weiter. Jedenfalls würde dann
ch die Liberalität Gottes nicht in dem Erlass der Schuld,
ndern in der Schenkung dessen bestehen, wodurch wir die
huld tilgen, die eigentlich in der Sündenvergebung beste-
nde Liberalität ginge also immer verloren. Zudem wozu
es nöthig, zu einem so unnöthigen Umweg seine Zuflucht
nehmen, da der Gläubiger durch einen einfachen Erlass
r Schuld sowohl den Schuldner befreien, als seine Liberalität

[13]) De Jesu Christo Servat. a. a. O. p. 193.
[14]) Praell. theoll. a. a. O. p. 569.

manifestiren, also dasselbe Ziel erreichen kann? Müsste man nicht jene Hingabe Christi, in der sich angeblich Gottes Liberalität manifestiren soll, von diesem Gesichtspunct aus vielmehr als eine ungeheure Unmenschlichkeit und Grausamkeit bezeichnen? Hätte doch Gott ohne Noth und ohne einen zureichenden Grund seinen unschuldigen Sohn dem entsetzlichsten Tode überliefert. Ueberhaupt geht in dieser Weise nicht nur die Liberalität Gottes zu Grunde, sondern wir gelangen zu der entsetzlichen Blasphemie, aus einem gnädigen und freigebigen einen unmenschlichen und schmuzigen Gott zu machen [15]). — Oder soll man etwa den Einwand gelten lassen, Gott habe den Weg der Satisfaction durch den Tod Christi eingeschlagen, um uns indem er seines liebsten Sohnes nicht verschonte darin seinen unendlichen Hass gegen die Sünde zu offenbaren? Allein auch das kann man nicht sagen: denn der unendliche Hass Gottes gegen die Sünde würde sich immer auch ohne die Annahme einer Satisfaction aufs Evidenteste in dem Tode Christi offenbaren, sofern Gott um die Sünde in uns zu vertilgen und uns zum Gehorsam zu bringen den Tod Christi anordnete [16]). Zudem, wollte er wirklich seinen Hass gegen die Sünde und seine Strenge in

[15]) De J. C. Servat. a. a. O. p. 194: „Sin autem ut demonstratum fuit, isto aere alieno sine ulla satisfactione liberari nos poteramus, haec Christi a Deo, ut sibi satisfieret, nobis facta donatio, id est in mortem traditio insignis immanitas potius atque saevitia — quam liberalitas appellanda est. Quid enim caussae fuit, ut in istum finem filium suum innocentissimum Deus, tam dira et execrabili morte affici voluerit, quum satisfactione ista nihil opus esset? Ita et utraque liberalitas perit (es war vorher ein doppeltes Moment in der Liberalität Gottes unterschieden: einmal sofern er uns überhaupt mit Aufgebung seines strengen Rechtes unsere Schuld erlassen will, und sodann, sofern er uns seinen Sohn schenkt, um uns jener Munificenz nun auch wirklich theilhaft zu machen: —) et pro benignissimo et munificentissimo Deo immanem et sordidum suprema cum impietate nefandoque sacrilegio nobis confingimus."

[16]) Praell. th. a. a. O. p. 569. — De J. C. Serv. p. 194.

ihrer Bestrafung zeigen, warum bestrafte er nicht die Schuldigen? Wie sollen wir daraus, dass er die Schuldigen ungestraft lässt und einen Unschuldigen mit der schwersten Strafe belegt, seinen Hass gegen die Sünde und seine Strafgerechtigkeit erkennen [17])?

Es existirt also keine Nothwendigkeit der Satisfaction weder nach der Seite des göttlichen Wesens noch nach der Seite des göttlichen Willens. Im Gegentheil ist die Verzeihung ohne Satisfaction gewissermassen eine Nothwendigkeit für Gott, nicht nur weil es recht und billig zu sein scheint, den Bereuenden ihre Sünden zu vergeben, sondern auch, weil Gott von Anbeginn der Welt beschlossen hat, den Bereuenden Verzeihung zu ertheilen, ein Beschluss, den er durch sein ganzes Verfahren von jeher manifestirt und gewissermassen ohne es ausdrücklich zu erklären als Gesetz befolgt hat, so dass er nunmehr nicht dagegen handeln kann, ohne ungerecht zu sein, indem der andern Partei bereits ein Recht daraus erwachsen ist. Obwohl also die freie Vergebung der Sünden durch keine immanente göttliche Nothwendigkeit gefordert wird, indem sie vielmehr einzig auf der Bestimmung des göttlichen Willens beruht, so ist es doch, nachdem es einmal von Gott beschlossen ist, den Reuigen zu verzeihen, nur gerecht, und mithin nothwendig, die wahrhaft Bereuenden in diesem Puncte nun auch nicht zu täuschen [18]).

[17]) De J. C. Servat p. 196: „Sin vindictam et severitatem suam in injuriis ulciscendis et delictis puniendis, quam justitiam minus proprie — appellamus, ad sui nominis gloriam ostendere statuit: cur non eos ipsos ulcisci et supplicio afficere agressus est, qui deliquerant et ejus majestatem, quantum in ipsis fuerat, minuerant? Quaenam vindicta aut peccati punitio est haec, eos qui peccaverunt impunitos dimittere, cum vero, qui nihil mali fecit gravissimis poenis subjicere?"

[18]) De J. C. Servat. p. 188: „Potuit igitur Deus peccata nobis jure ignoscere nulla a quoquam pro ipsis satisfactione accepta. Immo id adeo jure facere potuit, ut quodammodo debuerit, id est aliter facere non potuerit: non modo quia aequum et rectum esse videtur, ut recipiscentibus delicta liberaliter condonentur (neque enim — nobis

Die Satisfaction ist nun aber nicht blos keine nothwendige, sondern auch nicht einmal eine mögliche, und zwar weder in abstracto betrachtet, noch in concreto an der Person Christi, womit denn zugleich auch ihre Wirklichkeit dahin fällt.

Zunächst in abstracto betrachtet ist die Satisfaction eine unmögliche, einmal in Beziehung auf die Totalität ihrer einzelnen Momente, die leidende und thätige Genugthuung (satisf. passiva u. activa) und sodann sofern jedes einzelne Moment an sich eine Unmöglichkeit involvirt.

Einmal ist die Satisfaction eine unmögliche, sofern sie aus den beiden Momenten der thätigen und leidenden Genugthuung bestehen soll; durch deren Eine Christus Alles geleistet haben soll, was wir zu leisten schuldig waren, während er kraft der Anderen alle Strafen erduldet haben soll, die wir verdient hatten. Beide heben einander auf und schliessen einander aus. Hat Jemand Alles geleistet, was er zu leisten schuldig war, so ist er schon dadurch von aller Schuld und Strafe frei. Umgekehrt aber, hat Jemand alle Strafe erduldet welche er verschuldet hat, so ist damit wieder die Sache abgemacht und es braucht jener activen Leistung nicht [19].

non resipiscentibus peccata ignovit Deus) a rectitudine autem et aequitate nullum Dei opus recedere potest; verum etiam idque multo magis, quia Deus — — resipiscentibus liberaliter veniam dare, ab ipso fere mundi exordio et instituit et tacita quadam lege sancivit: adversus quam legem, quum jam per eam alteri jus quaesitum esset, injustum fuisset, ut ipse Deus deinde aliquid commisisset. Et certe quamvis revera nulla sit rectitudo sive aequitas, quae resipiscentibus veniam dari omnino postulet, et ob eam rem — — sola Dei voluntas condonationis delictorum quam ab ipso consequimur caussa sit; tamen posteaquam decretum est a Deo, ut resipiscentibus venia detur, justum est, ut tanta ipsius benignitate ii qui vere resipiscunt non defraudentur.“ — Diese Stelle ist charakteristisch für den socinianischen Gottesbegriff: für das göttliche Handeln giebt es keine andere Norm als den göttlichen Willen: hat derselbe sich aber einmal entschieden, so ist Gott auch fortan, besonders sofern dem Menschen aus dieser Entscheidung bereits ein gewisses Recht erwachsen ist, daran gebunden.

[19]) Praell. th. a. a. O. p. 570: „Non videntur autem haec duo

Auch kann man jenen doppelten Modus der Satisfaction nicht mit dem Unterschied der Begehungs- und Unterlassungssünden rechtfertigen wollen, so dass sich die leidende Genugthuung nur auf die Ersteren, die thätige auf die Anderen bezöge. Denn die Einen sind ebensowohl Sünden als die Anderen, und eine absolute Leistung alles Dessen, was wir schuldig sind, begreift ebensowohl beide Seiten in sich, als eine absolute Tilgung der Schuld durch Strafe [20]).

Es heben sich aber nicht nur die beiden Modi der thätigen und leidenden Genugthuung einander auf, sondern jede ist auch an sich unmöglich. Zunächst die *leidende* ist unmöglich einmal, weil die Strafe nicht übertragbar ist. Eine Geldstrafe kann zwar für den Einen von einem Anderen geleistet werden, denn das Geld des Einen kann das des Andern werden. Nicht ebenso aber ist es mit den körperlichen Strafen, insbesondere mit dem Tode, welche an der Person des zu Bestrafenden haften. Der ewige Tod aber, die Strafe für unsere Sünde, ist eine körperliche Strafe, haftet mithin an der Person und kann nicht übertragen werden — oder wir müssten Gott einer unmenschlichen Grausamkeit zeihen, vor der selbst Barbaren Scheu tragen, nämlich einen Schuldlosen statt des Schuldigen zu bestrafen [21]). Aber gesetzt auch eine solche

simul stare posse, quia modus satisfaciendi per poenarum solutionem ostendit manifeste, eum pro quo satisfit pro innocente non haberi. Ubi enim innocentia, id est nullum delictum, ibi nulla poena. Modus autem satisfaciendi per eorum praestationem, quae alter facere debuerit, omnino efficit, ut is pro quo ea praestantur innocens habeatur, deque eo perinde censeatur, ac si nullum delictum commisisset unquam. Alterutrum autem supervacaneum esse, id demonstrat, quod si quis ea omnia fecisse censeatur, quae facere debuerat, jam deleta sunt omnino peccata ejus universa. Quomodo enim vel minima ex parte is peccasse censendus est, sive peccati reus haberi potest, qui omnia fecerit, quae debuerat? Similiter si quis poenas universis suis peccatis debitas persolvisse censeatur, jam prorsus deleta sunt ipsius peccata."

[20]) a. a. O.

[21]) a. a. O. — De J. C. Serv. p. 195. —

Uebertragung wäre möglich, so erheb
wieder eine andere Unmöglichkeit; denn
wegen seiner Sünde den ewigen Tod ve
immer aber auch nur *einen* ewigen Tod
müssten sich nothwendig eine gleiche A
die den ewigen Tod erduldeten, als wir
digt haben. Einer aber kann unmöglich
Tod für den ewigen Tod unendlich Vi
hauptet man also die Nothwendigkeit
behauptet man damit eigentlich, da es
Sündlose giebt, die Nothwendigkeit des U
Menschheit. Gesetzt aber auch, eine s
Eines für Viele, wäre möglich, so kann
auf Gott nicht statt finden. Denn was i
gerechter, als dass ein Unschuldiger a
gestraft werde, zumal da die Schuldige
gestraft werden können? Man würde a
höchsten Ungerechtigkeit zeihen, und
in der Sache selbst liegende Unmöglichke
lichsten Unwissenheit, sofern Gott etwas
was an sich unmöglich ist [23]). — Eber
leidende Genugthuung ist nun auch die
so wenig eine körperliche Strafe auf eine
werden kann, so wenig kann es die pers
Was Jemand in seiner Person unbedingt
ist — wie die Erfüllung des göttlichen
kein Anderer für ihn übernehmen. U
etwa die Strafe überhaupt als etwas von
verlangt wird, so wird auch hier nicht

[23]) Praell. thell. a. a. O.: „Caeterum e
test, eos qui volunt Deum peccatorum no
quopiam repetiisse non iniquitatis modo verur
Deum turpissime insimulare: quippe quem
irrita facientem, nullamque aequitatis manif
mutabilis rationem habentem, sed ea conar
rerum natura nullo prorsus facto fieri possunt

sondern die Leistung der bestimmten durch das Gesetz gehaltenen Person verlangt. Sodann aber, wie ein Jeder für seine Sünden den Tod verdient hat, so ist auch ein Jeder gehalten, das göttliche Gesetz zu erfüllen. Sollte also eine Satisfaction in jener Weise statt finden, so bedürfte es ebenso Vieler, die das Gesetz erfüllten, als die sind, die es zu erfüllen gehalten waren und nicht erfüllt haben, also unendlich Vieler. Und zwar, was noch zu bemerken ist, dürften jene erfüllenden Stellvertreter für ihre Person nicht *verpflichtet* sein zur Erfüllung des Gesetzes, wie sie auch bei der leidenden Genugthuung dem Tode nicht unterworfen sein dürften, da es nun aber nicht einen Einzigen giebt, der nicht gehalten wäre, das göttliche Gesetz zu erfüllen, so ist die Satisfaction auch in dieser Beziehung unmöglich, und die, welche sie als absolut nothwendig darstellen wollen, verlangen im Grunde nichts weniger als den Untergang des ganzen Geschlechts [23]).

Ist nun jene Satisfaction schon in abstracto betrachtet eine Unmöglichkeit, so ist sie es noch viel mehr, wenn man sie in concreto, in ihrer angeblichen Verwirklichung durch die Person Christi der Prüfung unterzieht. Sieht man zunächst auf die leidende Genugthuung, so steht hier sogleich das Factum entgegen, dass Christus den ewigen Tod den wir für unsere Sünden verschuldet haben, nicht erduldet hat, und wehe uns wenn dies der Fall gewesen wäre; denn dann, wenn Christus nicht auferstanden ist, wären wir, wie der Apostel sagt, noch in unseren Sünden [24]). Aber auch gesetzt den Fall, Christus hätte wirklich den ewigen Tod erduldet, so kann doch unmöglich der Eine für den ewigen Tod Aller genügen. Auch kann man sich dagegen nicht auf eine unendliche Bedeutung der Persönlichkeit Christi berufen. Denn da vor Gott kein Ansehen der Person gilt, so müsste doch immer das Leiden Christi in einem angemessenen Verhältniss zu dem

[23]) a. a. O. p. 571.

[24]) a. a. O. Atqui Christus aeternam mortem non est expertus, et vae nobis, si eam expertus esset. Nam, ut Paulus ait. etc." — Cat. Rac. Q. 392.

Leiden stehen, was wir verschuldet haben. Dies ist aber keineswegs der Fall. Denn nicht nur dass das von uns verschuldete Leiden der Zeit nach unendlich, das Leiden Christi aber endlich ist, so ist auch die Beschaffenheit eine ganz verschiedene. Denn was Christus litt, war eigentlich keine Strafe, sondern nur eine der schliesslichen Belohnung vorangehende Arbeit, die so schwer sie auch immer gewesen sein mag, doch gegen die unermessliche Herrlichkeit der Letzteren gehalten, immer nur als leicht zu bezeichnen ist [25]). Will man sich aber hier auf die wesentlich göttliche Natur Christi zurückziehen, um daraus die unendliche Bedeutung des Leidens und Todes Christi zu deduciren, so erhebt sich hier sogleich die neue Schwierigkeit, dass die göttliche Natur nicht leiden noch weniger sterben kann. Wollte man sich aber auch hierüber noch hinwegsetzen, so ist doch das Leiden weil es ein Leiden Gottes ist, deshalb noch immer nicht von unendlicher Bedeutung, so wenig als jedes Handeln oder jede Wirksamkeit Gottes von unendlicher Bedeutung ist. Eine solche absolute Bedeutung wäre noch eher zuzugestehen, wenn von einer natürlichen, beständig fortdauernden Bestimmtheit des göttlichen Wesens die Rede wäre, nicht aber von einer accidentiellen, vorübergehenden Bestimmtheit, wie sie doch das Leiden Gottes in Christo immer sein müsste [26]). Selbst

[25]) a. a. O. p. 572: „Atqui nulla prorsus proportio est inter ea quae Christus pertulit et ea quae nobis perferenda erant: non solum quia haec tempore infinita sunt, illa vero finita, verum etiam, quia utrorumque qualitas plane diversa est. Neque enim quae passus est Christus, poenae proprie sunt, aut dici possunt, quum ea ejusmodi beatitas et gloria consecuta fuerit, quam humana mens et lingua nec referre nec intelligere satis potest: sed labores revera fuerunt praemia antecedentes, quos si cum ipsis praemiis compares, quamvis gravissimi fuerint, levissimos tamen eos esse dices."

[26]) De J. C. Serv. a. a. O. p. 200: „Posset fortassis hujusmodi ratiocinatio aliquod pondus habere in iis, quae perpetuo et naturaliter in re insunt; sed in iis, quae circa rem versantur et ad tempus adsunt et absunt, quales sunt passiones, levissima censenda est."

aber auch zugegeben, dass das Leiden Christi kraft seiner göttlichen Natur von unendlicher Bedeutung sei, so reicht dies doch noch nicht aus; denn was ein *Jeder* von uns als Strafe für seine Sünden zu leiden hat, der ewige Tod, ist schon an sich von unendlicher Bedeutung. Es bedürfte also immer noch wenigstens eben so vieler Gottmenschen, die für uns litten, als wir die zu Erlösenden sind [27]). Weiter aber, alles Dies zugegeben, so sieht man nicht ein, weshalb nicht jedes auch das geringste Leiden Christi dieselben Dienste thun konnte, und man muss jenen Scholastikern Recht geben, welche die Behauptung aufstellten, ein einziger Blutstropfen Christi habe hingereicht, ja mehr als hingereicht, um das menschliche Geschlecht zu erlösen. Was soll man denn dazu sagen, dass Gott ganz unnöthiger Weise seinen theuren Sohn in den grausamsten Tod dahin gab [28])? Wollte man nun aber alles Dies auch noch einräumen, wollte man zugestehen, dass die göttliche Natur leiden könne, und deswegen das Leiden Christi von unendlicher Bedeutung gewesen wäre, und zwar von so unendlicher, dass es ein Aequivalent für die von uns verschuldeten Strafen sein könnte, von denen jede an sich schon von unendlicher Bedeutung ist, wollte man alles Dies zugeben, so reicht Dies zu einer Genungthuung für uns doch noch nicht aus. Denn da die menschliche Natur es eigentlich ist, welche die Strafe verschuldet hat, was nützt es, dass die göttliche Natur in Christo irgendwie leidet? Denn zugestanden auch, dass eine körperliche Strafe übertragen werden könne, so muss doch immer der auf den sie übertragen wird, wenigstens derselben Gattung angehören, wie die, an deren

[27]) a. a. O. p. 201: „Nonne et id quoque, quod unusquisque nostrum propter delicta sua pati tenebatur, infinitum quiddam erat? Nonne mortem aeternam et sic nunquam finiendam poenam quilibet ex nobis pendere tenebatur? — — Quare totidem pretii poenarum infinitates existere opus fuisset, quot nos omnes sumus, non unicam tantum si omnes id per alium solvendo, quod nos debebamus, eo nexu liberandi fuissemus."

[28]) a. a. O. — Vergl. Cat. Rac. Ed. 1684. p. 271.

Stelle er tritt, und deshalb wird ja auch von den Gegnern selbst die Nothwendigkeit der wahren Menschheit Christi, so nachdrücklich behauptet. Nach jener Ansicht aber ist nur das Leiden der göttlichen Natur das eigentlich Genugthuende: die Menschheit ist irrelevant dabei [29]). Gesetzt aber endlich den Fall, es sei möglich gewesen, dass die menschliche Natur durch eine von der göttlichen geborgte Kraft in Stand gesetzt sei, der göttlichen Gerechtigkeit genugzuthun, so gelangen wir hier denn endlich am Schluss dahin, dass die göttliche Natur sich selbst genuggethan habe: denn Gott war es ja, dem genuggethan werden sollte. Will man aber hier auf den trinitarischen Unterschied provociren, und sagen, der Sohn habe ja dem Vater genuggethan, so kommt man auch hiermit nicht weiter. Denn so gut dem Vater genuggethan werden musste, kam es auch dem Sohne zu eine Genugthuung zu verlangen. Wenn aber der Sohn dem Vater genugthut, d. h. leistet, was ihm geschuldet wird: wer giebt ihm selbst, was ihm zukommt? will man aber sagen, wenn dem einen Theil genuggethan sei, so sei eo ipso auch dem andern Theil genuggeschehen, so führt dies nur zu einer anderen Inconvenienz. Denn sind Vater und Sohn in der Weise eins, dass was der Eine hat, eben damit auch der Andere besitzt, so leuchtet ja erst vollends die Unmöglichkeit ein, dass der Sohn dem Vater etwas sollte leisten können, was dieser nicht schon gehabt hätte. Oder man müsste denn etwa annehmen wollen, wozu sich wohl so leicht Niemand entschliessen wird, dass der Sohn dem Vater als Satisfaction für unsere Sünden seine persönlichen Proprietäten gegeben habe, durch die er sich ja allein nach der Lehre der Gegner als durch seine

[29]) a. a. O. p. 201: „Quum autem dicimus, eum qui pro alio poenas corporales solvat, ejusdem naturae esse debere, cujus ille est pro quo eas solvit, certum est, id per seipsum satis non esse, nisi etiam, quatenus ejusdem naturae est, eas omnes exsolvat. Nihil ergo ad istam satisfactionem pertinet, quod divina natura in Christo aliqua ratione passa fuerit. Non enim a natura divina, sed ab humana tantum divinae justitiae satisfaciendum erat."

charakteristische Eigenthümlichkeit vom Vater unterscheiden soll. Und auch diese persönlichen Proprietäten könnten die unendliche Bedeutung, durch sie ja allein zur Genugthuung qualificirt sein sollen, immer nur aus der göttlichen Natur empfangen, so dass wir also doch wieder darauf zurückgeworfen würden, dass die göttliche Natur sich selbst genuggethan hätte; damit fällt aber die Satisfaction zusammen. Denn wo eine Solche geleistet werden soll, da muss der, welcher sie leistet, von Dem, welchem sie geleistet werden soll, verschieden sein, und wenigstens etwas Eigenes haben, woraus er sie leistet. So zeigt es sich denn hier schliesslich, dass die Annahme der wesentlichen Gottheit Christi, auf welche man die Satisfactionslehre allein basiren zu können glaubt, gerade das Gegentheil von dem bewirkt, was man dadurch bewirken will, indem sie vielmehr den völligen Ruin des Satisfactionsbegriffes herbeiführt. Es bleibt daher den Gegnern endlich nichts übrig als die Alternative; entweder die Gottheit Christi aufzugeben, oder aber zuzugestehen, dass Christus nach der Seite seiner Gottheit bei der Leistung der Satisfaction in keiner Weise in Betracht komme [30]).

So wenig nun Christus die passive Genugthuung hat leisten können oder wirklich geleistet hat, eben so wenig ist auch die active Genugthuung möglich oder wirklich durch ihn geworden. Denn sollte Christus für uns leisten, wozu wir verpflichtet waren, so durfte er nicht dazu verpflichtet sein. Christus aber war, wie auch der Apostel Gal. 4, 4 lehrt, durchaus zum vollkommensten Gehorsam gegen das göttliche Gesetz verpflichtet. Wie konnte er also für Andere leisten, was er selbst für sich zu leisten schuldig war [31])? Wollte man aber etwa sagen, Christus habe mehr geleistet, als das Gesetz vorschrieb, so ist darauf zu erwiedern, dass Christus auch das zu leisten verpflichtet gewesen, da er damit vom

[30]) a. a. O. p. 202.

[31]) Hinsichtlich der Unmöglichkeit der activen Genugthuung hatten die Socinianer den Anselmus bekanntlich auf ihrer Seite.

Vater beauftragt war. Denn ist Christus, wie es in der Schrift von ihm heisst, Gehorsam gewesen bis zum Tode, so haben wir auch seine gesammte Selbsterniedrigung und selbst seinen Tod als einen Act des Gehorsams anzusehen. Christus leistete also darin nichts, als wozu er durch den göttlichen Auftrag verbunden war. Wozu man aber verpflichtet ist, aus dessen Erfüllung resultirt kein Verdienst. Christus hat daher in allen seinen Leistungen kein Verdienst, und sie können daher auch nicht für Andere stellvertretend sein. Gesetzt aber auch den Fall, Christus sei zu dem Gehorsam den er Gott leistete, nicht verbunden gewesen, so könnte auch der vollkommenste Gehorsam Eines doch immer nur für Einen genugthun, nicht aber für Alle, von denen ein Jeder gleichfalls zu vollkommnem Gehorsam verpflichtet ist [32]). Will man aber auch hier zu der unendlichen Bedeutung der Person Christi seine Zuflucht nehmen, so kommt man damit so wenig weiter als bei der leidenden Genugthuung. Denn keine Person kann von so grosser Bedeutung sein, dass sie den Gehorsam vollkommner machen könnte, als der ist, den wir zu leisten schuldig sind, sofern derselbe schon an sich absolut vollkommen sein soll [33]), — ganz abgesehen davon, dass es hier auf die Bedeutung der Person gar nicht ankommen kann, da der Werth der Gesetzerfüllung sich ganz gleich bleibt, möge sie von einem Angesehenen oder Geringen geleistet werden. Will man aber auch hier speciell auf die göttliche Natur Christi provociren, so ist zunächst gleichfalls dagegen zu bemerken, dass es ja nicht die göttliche sondern die menschliche Natur ist, welche den Gehorsam zu leisten schuldig ist; sie aber

[32]) Praell. theoll. p. 573: „Sed finge Christum obedientiae quam Deo praestitit praestandae minime obstrictum fuisse, certum est unius hominis obedientiam licet perfectissimam, (si modo id alioqui fieri posset,) pro uno quopiam tantummodo satisfacere posse: nemo enim est ex iis, pro quibus satisfaciendum sit, qui Deo perfectissime obedire non debeat."

[33]) a. a. O.: „Nulla enim personae dignitas tanta esse potest, quae obedientiam perfectiorem efficere possit ea quam nos debemus, quae ut dictum est perfectissima esse debet."

kann keine unendliche Bedeutung in sich haben. Sieht man aber hiervon ab, so kann man doch von der göttlichen Natur, wie sie nicht leiden kann, auch nicht sagen, dass sie gehorche, oder sich selbst oder einem Andern Etwas verdiene, da sie selbst ja das Verdienst zu belohnen hätte, und mithin schon haben würde, was sie erst zu verdienen hätte. So dass wir also auch hier zuletzt auf eine Genugthuung hingeführt würden, die das göttliche Wesen sich selbst leistete, womit sich denn alle die Inconvenienzen ergeben, welche schon bei der passiven Genugthuung hervorgehoben sind. [34])

So ist also die Satisfaction nicht nur keine nothwendige, sondern sie ist auch keine mögliche, möglich weder in abstracto noch in concreto an der Erscheinung Christi, und somit auch nicht wirklich.

Aber die Gegner beriefen sich ja wie für die gesammte Kirchenlehre, so auch für das Satisfactionsdogma auf die heil. Schrift: der Socianismus hatte also noch die Aufgabe, ihnen auch nach dieser Seite die Hülfsquellen abzuschneiden, und die Untersuchungen über die hierhin einschlagende Schriftlehre bilden meist einen Hauptbestandtheil der socinianischen Ausführungen über diesen Punct. Es wird behauptet, die Gegner könnten für das Satisfactionsdogma keine klaren Schriftaussprüche anführen, sondern seien genöthigt, zu allerlei Folgerungen ihre Zuflucht zu nehmen, die nicht nur in den Schriftstellen nicht enthalten sind, sondern der Schrift geradezu widersprechen [35]). Sie sind in der Schrift nicht enthalten, denn alle die Stellen, auf welche man sich beruft, sind nichts weniger als geeignet, die Satisfactionslehre zu erweisen. Dahin gehören einmal die, wo es heisst, dass Christus *für* uns gestorben sei. Darin liegt so wenig die Satisfaction, als wenn es heisst, dass wir für die Brüder das Leben lassen sollen, wie Christus es für uns gelassen (1 Joh. 3, 16). Das *für* hat hier keine stellvertretende Bedeutung (= anstatt)

[34]) a. a. O. — De J. C. Servat. p. 203 f.
[35]) Cat. Rac. Q. 390.

sondern eine finale, für uns = zu unserm Heil, so dass wir der Zweck sind. Der Sinn dieses *für* erhellt auch besonders daraus, wenn es heisst, dass Christus für unsere Sünden gelitten habe, was nach anderen Stellen gleichbedeutend ist mit wegen unserer Sünden. Wenn es heisst, dass Christus für unsere Sünden gelitten habe und gestorben sei, so heisst dies nichts Anderes, als es sei [illegible] damit eine Wirkung hinsichtlich unserer Sünde[illegible] erfolge, nicht aber dass er für sie der göttlichen [illegible] genugthue; und zwar besteht jene Wirkung da[illegible] dass wir von der Sünde abgezogen werden, und dass de[illegible] in uns entsteht, die Sünden werden uns, falls wir Chris[illegible], vergeben werden, so wie endlich dass wir die Sündenvergebung und ihre Frucht, das ewige Leben factisch erlangen werden. Und ebenso hat der Satz, dass Christus für uns gestorben sei, die Bedeutung, dass er desshalb gestorben sei, damit wir das ewige Heil erfassten und erlangten [36]). — Weiter gehören hieher die Stellen, in denen es heisst, dass Christus uns *erlöst* habe, oder unser *Erlöser* sei. Wie wenig aber darin eine Satisfaction liege, kann man schon daraus abnehmen, dass es auch im A. T. heisst, Gott habe sein Volk aus Aegypten erlöst, oder Gott habe Abraham und David erlöst, oder wenn Moses Erlöser genannt wird Apostelgesch. 7, 35. Erlösung ist weiter nichts als ein bildlicher Ausdruck für Befreiung. Der Mensch ist der Gefangene; die den Menschen gefangen halten, sind die Sünde, die Welt, der Teufel, der Tod; die Erlöser der Menschen Gott und Christus; der Preis des Loskaufs das Leben Christi: nur darin passt das Bild eigentlich nicht, dass hier Niemand ist, der den Kaufpreis empfängt, was aber nichts thut, wie unzählige Beispiele sowohl aus dem A. T. als aus dem N. T. zeigen, in denen der Ausdruck erlösen vorkommt, wo oft selbst von einem Kaufpreis nicht die Rede sein kann, sondern der Ausdruck nichts als eine metaphorische Bezeichnung der

[36]) Cat. Rac. QQ. 399. 400. — Praell. th. a. a. O. p. 577 ff. — De J. C. Serv. p. 153.

Befreiung ist. Auf den Tod Christi angewandt hat er mithin die Bedeutung, dass wir durch dessen Vermittelung die Befreiung erlangt haben, sowohl von den Sünden, dass wir ihrem Dienst entsagen, als von ihrer Strafe, dem ewigen Tode [37]). Ferner gehört hieher die Bezeichnung Christi als *Mittlers:* daraus ist aber so wenig auf eine Satisfaction zu schliessen, als beim Moses, wenn dieser Mittler genannt wird. Mittler heisst vielmehr Christus nur, sofern er einen neuen und zwar ewigen Bund im Namen Gottes mit den Menschen gemacht und den gesammten Willen Gottes, durch den uns der Zutritt zu Gott geöffnet ist, auseinandergesetzt hat [38]). — Weiter der Begriff der *Versöhnung.* Dass aber auch hierin nichts weniger als die Nöthigung liege eine Satisfaction anzunehmen, erhellt schon daraus, dass die Schrift nirgends behauptet, Gott sei mit uns, oder der Vater sei durch Christum versöhnt, sondern vielmehr nur, dass wir durch Christum oder seinen Tod mit Gott versöhnt seien, sodass also die Versöhnung lediglich eine in uns nicht aber in Gott fallende ist, während Gott von jeher dieselben gnädigen und wohlwollenden Gesinnungen gegen uns gehegt hat. In Christo ist nur die evidente Declaration dieser an sich schon in Gott vorhandenen Gesinnung gegeben zu dem Zweck, damit auch wir dadurch versöhnt würden. Die Versöhnung besteht demnach darin, dass Christus uns, die wir Feinde Gottes und Gott entfremdet waren, den Weg gezeigt hat, wie wir uns zu Gott bekehren und mit ihm versöhnt werden könnten [39]). — Noch werden

[37]) Cat. Rac. QQ. 401—404. — Praell. th. p. 573. f. — De J. C. Serv. p. 142. — Zu vergl. auch die socinianischen Commentare, wie überhaupt bei diesen Ausführungen über die Schriftlehre; hier besonders Joh. Crell, Comment. zum Galaterbrief (3, 13) B. F. P. III. — Die Ausgabe des rak. Catechismus von 1684 nähert sich auch hier, wenn auch nur im Ausdruck mehr der orthodoxen Anschauungsweise, uns giebt dem Ganzen eine der arminianischen ähnliche Färbung; vergl. p. 276. 281.

[38]) Cat. Rac. Q. 405. 406. — De J. C. Serv. p. 134.

[39]) Cat. Rac. Q. 407. 408: „Quid vero de hac reconciliatione sentis? — Christum Jesum nobis qui propter peccata nostra Dei

Christi am Kreuz, von dem sie nur die Abbilder seien, womit man dann einen bewussten Hinblick der alttestamentlichen Frommen auf die künftige Erscheinung Christi in Verbindung setzte. Der Socinianismus stellte zunächst das Letztere in Abrede, indem die bewusste Messiashoffnung uberhaupt erst kurz vor dem babylonischen Exil mit dem Propheten Jeremias beginnt [41]). Dabei räumte er indess ein, dass zwischen den alttestamentlichen Opfern und dem Opfer Christi eine Analogie statt finde, doch nicht zwischen allen, sondern nur zwischen dem jährlichen grossen Versöhnungsopfer, wo der Hohepriester das Allerheiligste betrat, und dem Opfer Christi. Wie aber dort das Schlachten des Opferthiers nicht als das eigentliche Opfer, sondern nur als die Einleitung zum Opfer angesehen ward, wie vielmehr dieses erst dann vollbracht ward, wenn der Hohepriester mit dem Blut das Allerheiligste betrat, so ist auch der Tod Christi nicht eigentlich das Opfer, sondern nur die Einleitung zum Opfer, und dieses wird erst dann dargebracht, wenn Christus den Himmel betreten hat (mit Berufung auf den Hebräerbrief). Uebrigens hatten auch jene alttestamentlichen Opfer, die ein Abbild des Opfers Christi sind, keineswegs die Tendenz, Gott für die Sünden genugzuthun, sondern sie waren nur von Gott gesetzte Bedingungen, unter denen er die Sünden vergeben wollte [42]). Das eigentlich sündenvergebende Princip ist also

[41]) F. Socini cap. II. ad Math. Radec. B. F. P. p. 377: „In eo tamen abs te dissentio, — — quod videris concedere, viros pios, qui sub Vetere Testamento fuerunt, ad Christum in ceremoniis illis et sacrificiis, in quibus adumbratur respexisse et in spe illius venturi servatos fuisse. Id quod ego mihi persuadere nulla ratione queo vel ob id, quod expectatio futuri Messiae sicut nec aperta promissio, non fuit in populo, nisi tandem paullo ante captivitatem Babylonicam per Hieremiam Prophetam.“ Vergl. cap. III. a. a. O. p. 385, wo diese Behauptung dahin limitirt wird, dass allerdings schon früher besonders bei Jesaias messianische Weissagungen vorkommen, die wir allerdings von unserem Standpunct aus als solche erkennen, ohne dass sie indess für seine Zeit verständlich gewesen wären.

[42]) Cat. Rac. Q. 413. 414: Quid vero de illis sacrificiis sentis ?

Schrift aus betrachtet ist, so gefährlich und verderblich ist es, wenn man auf seine Folgen sieht. Denn abgesehn davon, dass wir danach Christo mehr zu Dank verpflichtet wären als Gott, der sich ohne Gnade nur an einer vollständigen Satisfaction genügen lässt [46]), so wird dadurch was das Aergste ist, der Menschheit die Thür zur Sünde oder wenigstens zur Sorglosigkeit in der Frömmigkeit recht weit aufgethan. Denn ist von Christo ein für alle Mal für alle Sünden, auch die zukünftigen, Gott die absolute Genugthuung geleistet, so sind wir eo ipso nicht nur von aller Strafe der Sünde, sondern auch von aller Verbindlichkeit zu einem frommen Lebenswandel frei. Wir können also sündigen so viel wir wollen. Wie stimmt aber dies zu der ausgesprochenen Absicht des Todes Christi, dass wir dadurch aller Ungerechtigkeit und allem eitlen Wandel und allen todten Werken entnommen werden, und in einem neuen Leben der Gerechtigkeit Gott dem Lebendigen dienen sollen [47])? —

Es kann schwerlich in Abrede gestellt werden, dass der vom Socinianismus auf das Satisfactionsdogma unternommene Angriff von dem eingenommenen Standpunct aus das Mögliche leistet. Die schneidende Verstandesdialectik des Socinianismus wusste die schwachen Puncte der Kirchenlehre so sicher zu treffen, und die dargebotenen Blössen so glücklich auszubeuten, dass es der Letzteren besonders auf dem Gebiet der Vernunftargumentation schwer wo nicht unmöglich werden musste, sich des überlegenen Gegners mit Erfolg zu erwehren. Das einzige Bedeutende, was auf den Angriff des Socinianismus erwiedert ward, das bekannte Werk von Grotius [48]), vertheidigte im Grunde nicht wie es beabsichtigte die Kirchenlehre, sondern ging von einer wesentlich abweichenden Grund-

[46]) Cat. Rac. Q. 392.

[47]) Cat. Rac. Q. 393. — Ausg. 1684. p. 271.

[48]) Defensio fidei Catholicae de satisfactione Christi advers. F. Socin. Senensem. 1617. — Die Schrift ist mit abgedruckt in der B. F. P. Bd. IV. hinter der Widerlegung Crell's.

anschauung aus [49]). Die Kirchenlehre enthielt allerdings beide Momente, welche den Versöhnungsbegriff der christlichen Religion constituiren müssen: die Versöhnung sollte eben so sehr eine in Gott als im Menschen vor sich gehende sein; deshalb war auch der Begriff des Gottmenschen zum Träger dieser Versöhnung wesentlich erforderlich. Wie aber in der Person des Gottmenschen die Vermittlung wesentlich eine äusserlich scheinbare blieb, weil die göttliche Natur nie wahrhaft in die menschliche eingehen, sondern nur mit ihr verbunden sein sollte, daher auch die menschliche sich in dieser Nähe des Absoluten nicht zu behaupten vermochte, so sind auch in der Genugthuungslehre, der practischen Anwendung der Lehre von den beiden Naturen beide Seiten nur äusserlich und scheinbar mit einander vermittelt. Einmal ward es zwar beständig hervorgehoben, dass die Versöhnung nur dadurch eine wahre ist, dass Gott selbst dabei betheiligt ist, dass sie sich in Gott eben so sehr als im Menschen vollzieht, andererseits aber wird doch Gott selbst immer draussen vor gehalten; so sehr es auch beständig urgirt wird, dass das Leiden und Sterben Christi nur als Leiden und Sterben des Gottmenschen erlösende Bedeutung habe, eben so sehr stellte man es doch immer in Abrede, dass die göttliche Natur selbst durch das Leiden und den Tod afficirt werde. Das Leiden und Sterben des *Gott*menschen ist nur ein nominelles: factisch ist es nur der Mensch, der da leidet und stirbt. Auf der anderen Seite aber, wenn man bedenkt, dass das Personbildende im Gottmenschen die göttliche Natur sein soll, diese aber wie gesagt nicht leiden und sterben kann, so wird das Leiden und Sterben der Person Christi überhaupt etwas Doketisches, und abgesehn davon, dass man nun auch gar nicht begreift, wie die menschliche Natur ohne ein ihr entsprechendes Selbstbewusstsein — denn dies ist von der Person nicht verschieden — leiden und sterben kann, so schrumpft doch wenigstens das Leiden und Sterben der menschlichen Natur

[49]) Vergl. Baur, Die Lehre von der Versöhnung, p. 420 ff. —

zu einem minimum von Bedeutung zusammen. Das kirchliche Dogma wird auch hier, wenn man es folgerecht entwickelt, entweder in einen Dualismus der göttlichen und menschlichen Seite auseinandergetrieben, wo denn die Bewegung und der Process der Versöhnung lediglich auf die Letztere fällt, oder aber das Menschliche und mit ihm der Process der Versöhnung wird in das göttliche und seine ewige Sichselbstgleichheit absorbirt. Der Socinianismus erfüllte auch hier seine Aufgabe, die äusserlichen Vermittlungen, welche man bis dahin erreicht hatte, als nur illusorische nachzuweisen, indem er zunächst die Gegensätze wieder in ihrer ganzen Schärfe auseinandertreten liess. Das non plus ultra der Absurdität in seinen Augen, auf welches er die Kirchenlehre immer hinzudrängen bemüht war, war ja, dass Gott sich selbst genuggethan habe; wie er in der Polemik gegen die Dreieinigkeitslehre allen Unterschied im göttlichen Wesen negirt hatte, wie er überhaupt immer Gott als das Eine unterschiedslose bewegungslose beständig sich selbst gleiche Sein auf die eine Seite stellte und die Welt als das mannichfaltige in sich getheilte bewegliche veränderliche auf die andere Seite, so geschah es auch hier. Der Process der Versöhnung fällt nicht in Gott: er bedarf der Versöhnung nicht, weil der Gegensatz nie in ihn eingetreten ist; nur wir waren entfremdet, nur wir werden versöhnt: der Process der Versöhnung fällt lediglich auf die menschliche Seite. Nur in wie fern der Mensch Christus in sich die Versöhnung vollzogen hat, d. h. dem göttlichen Willen auch im Leiden und Tode beständig gehorsam geblieben ist, und wir nach dem Vorbilde des Menschen Christus die Versöhnung mit Gott auch in uns vollziehen, d. h. nur in wie fern wir nach seiner Anleitung unseren Willen mit dem göttlichen in Uebereinstimmung bringen, nur in so fern kann von einem Versöhnungs- und Erlösungswerk Christi die Rede sein. Nach der Seite Gottes hat das Werk Christi nur die Bedeutung einer Declaration dessen, was an sich schon ist.

mus stellt auch daher conseq
hohepriesterliche, während di
venz gegen die gewöhnliche
lichkeiten auch darin zu erken
phetische das hohepriesterlich
Amt folgen lässt.

a. Das königlic

König ist Christus als der
welchem alle Macht im Himm
ist, der nicht nur vermag,
Herzen zu schauen, sondern
Fährlichkeiten zu schirmen, si
selbst vom Tode zu erlösen [2]).
nunmehr gewissermassen der S

[1]) F. Socini, Themata de offici
„Denique quod ad munus Christi s
reipsa sed tamen per viam intellectus

[2]) a. a. O. Th. XLV: „Hoc
consistere dicimus, quod a mortuis
majestatis in excelsis

seine Macht ist die Hauptursache, weshalb er Heiland und Gott und Gottes Sohn und als solcher göttlich zu verehren ist [4]). Seine Macht erstreckt sich zum Frommen und Nutzen seiner Gläubigen über Körper und Seelen — damit er ihnen in geistlichen und leiblichen Nöthen zu Hülfe kommen könne — über gute und böse Engel — über die guten um sie im Dienst seines Reiches verwenden zu können, über die bösen, um die Seinigen vor ihnen zu schützen — endlich über Tod und Grab, — um die Gläubigen aus dem Tode wieder ins Leben zurückrufen und sie mit der Unsterblichkeit begaben zu können [5]). Dies ist erst der eigentliche Incidenzpunct, auf welchem die Heilswirksamkeit Christi zum Abschluss gelangt: erst mit der Ertheilung der Unsterblichkeit an die Seinigen vollendet sich die erlösende Thätigkeit Christi. Im Uebrigen sind die Wohlthaten, welche Christus den Seinigen erzeigt, mehr geistiger als irdischer Art: auch die Letzteren kommen allerdings vor, doch haben sie nur eine accidentielle Bedeutung, um die Ersteren durch sie zu vermitteln [6]).

[4]) Ostorodt p. 378: „Und dies ist endlich die allervornehmste Ursach, um welcher willen Christus unser Heiland und Gott und Gottes Sohn ist und genennet wird. Denn ob er auch wohl wegen der Ursach, dass er uns den Weg zum ewigen Leben gezeiget und befestiget hat billig unser Heiland kann genennet werden, und auch genennet wird, so ist doch dieselbe Ursach viel geringer zu halten denn diese: sintemal er hie das Heil nemlich das ewige Leben, uns selber procuriret, und mit der That selber giebt; dass er also in diesem Theil Gotte durchaus gleich ist. Warum er denn auch billig für unsern Gott, das ist für unsern göttlichen Herrscher und Gutthäter soll gehalten werden."

[5]) Cat. Rac. QQ. 472—75.

[6]) Ostorodt p. 375 f.: „Und dies sind nun die beneficia und Wohlthaten Christi (Regierung in seinem Geist, Erweckung gottesfürchtiger Männer, Stärkung im Glauben, Schutz vor und Beistand in Verfolgungen) welche wir jetzt empfangen, welche ein jeglicher siehet, dass sie sammt ihrer Administration geistlich sind; und obwohl zu Zeiten eine irdische Wohlthat neben diesen mit unter läuft, sintemal wir gerne bekennen, dass Christus auch dieselbe den Seinen

Besonders zu berücksichtigen ist noch die Ansicht des Socinianismus über Anfang und Ende des königlichen Amtes Christi. Den Anfang setzte er nicht schon mit der Auferstehung, sondern erst mit der Himmelfahrt Christi: die Auferstehung gehört noch als Bestätigung der Lehre Christi mit zum Stande der Niedrigkeit und auch die Zeit von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt gehört noch hieher. Daher denn auch der Socinianismus consequent behauptet, der Auferstandene habe keinen verklärten, sondern noch einen sterblichen Leib gehabt, denselben in welchem er gekreuzigt ward. Wie hätte er auch sonst nach der Auferstehung mit seinen Jüngern essen und trinken und die Wundenmale an Händen und Füssen zeigen können [7]). Essen und trinken eignet sich doch für keinen verklärten Leib und Wundenmale kann ein solcher eben so wenig an sich tragen. Zudem hätte ihn Niemand kennen können, wo er nicht denselben Leib, den er zuvor hatte, nach der Auferstehung gehabt hätte. Und doch war dies durchaus nothwendig, sollte anders die Auferstehung ihren Zweck erreichen, so dass die Jünger davon Zeugniss geben konnten [8]). Erst bei der Himmelfahrt erhält demnach Christus den verklärten geistigen unsterblichen Leib, in dem er fortan als König regiert. — Das Ende des königlichen Amts Christi wird eintreten, wenn der Zweck erreicht ist, um dessentwillen er zum Statthalter Gottes gemacht ist, wenn er also die Seinigen zum Siege über alle feindlichen Mächte geführt hat; insonderheit wenn der letzte Feind der Tod

geben kann, wenn es von Nöthen thut, so kommt doch solches nur ex accidente, das ist zufälliger Weise, und das darum, damit sie desto bequemer der geistlichen möchten theilhaftig werden."

[7]) Cat. Rac. Q. 465: „Quo vero in corpore Christus est excitatus? — In eo prorsus, in quo crucifixus fuit: quippe quum legamus, eum comedisse atque bibisse post resurrectionem cum discipulis suis, et vulnerum vestigia in manibus pedibus et latere iisdem ostendisse." — Vergl. Praell. theoll. B. F. P. I, p. 600. — Quod regni Pol. a. a. O. p. 705.

[8]) Ostorodt p. 393.

überwunden sein wird und wenn unsere nichtigen Leiber der Unsterblichkeit theilhaft gemacht sein werden, so wird ja solch ein Amt an ihm selber aufhören und zu Ende kommen. Dann wenn wir Christo gleich sein werden, wird er die Herrschaft dem Vater übergeben „und sammt uns selber ihm unterthan werden, auf dass Gott Alles in Allem sei, das ist, dass nun nicht Christus, sondern Gott allein unser König sei und nicht allein unser, sondern auch Christi selber [9])."

Als dem letzten Ende vorangehend erwartete bekanntlich die älteste christliche Vorstellung ein tausendjähriges Reich Christi und seiner Frommen hier auf Erden. Der Chiliasmus verlor sich und ward sogar zur Ketzerei, als die schwärmerische Erregtheit, die ein charakteristisches Merkmal des Christenthums bei seinem ersten Auftreten bilden musste der besonnenen Ruhe gewichen war, welche eintreten musste sobald sich das Christenthum hier auf Erden heimisch fühlen lernte. Doch war es natürlich, dass überall wo das Christenthum in eine neue Bildungsphase eintrat, wo die Unzufriedenheit mit den jedesmaligen kirchlichen politischen und socialen Zuständen mit einer tieferen geistigen Erregtheit gepaart war, auch der Chiliasmus wieder hervortrat, um eine Rolle zu spielen. So war es der Fall bei den schwärmerischen Secten des Mittelalters und insbesondere die Reformationszeit war es, wo auch der Chiliasmus in Verbindung mit wiedertäuferischen, communistischen Schwärmereien von Neuem mit einer ungeahnten Energie sein Haupt erhob. Ehe sich die Haupttypen des Protestantismus zu fester abgegrenzter Gestaltung aus dem Chaos reformatorischer Ideen hervorarbeiteten, waren sie alle mehr oder weniger mit schwärmerischen Elementen versetzt, die es ihnen erst später auszuscheiden gelang. Auch der Socinianismus barg zu Anfang, ehe er durch die Bemühungen des Socinus zu einem festen Typus ausgeprägt war mannichfaltige der Schwärmerei zugewendete Elemente in sich. Schon die Opposition gegen die göttliche Verehrung Christi hatte

[9]) a. a. O. p. 400 f.

neben dem rationalistischen einen aus der schwärmerischen Erwartung des tausendjährigen Reiches Christi resultirenden Grund, wie denn überhaupt das subjectiv verständige und das schwärmerische Element wegen der inneren Verwandschaft nicht selten auch geschichtlich verbunden erscheinen. Indem man nämlich den Beginn der eigentlichen Herrschaft Christi erst mit seiner Wiederkunft zum tausendjährigen Reich ansetzte, so lag darin, dass ihm jetzt die göttliche Verehrung noch nicht zukommen könne. — Eben so haben wir bei der Entwicklung der Lehre von der Taufe Gelegenheit gehabt zu bemerken, wie eine starke wiedertäuferische Richtung erst mit vieler Mühe im Socinianismus überwunden ward. Aehnlich verhielt es sich auch mit dem Chiliasmus, der unter den polnischen Unitariern gleichfalls einen starken Anhang besass, an seiner Spitze der uns schon von früher bekannte Czechovicz [10]). Faustus, dessen verständige Klarheit allem Schwärmerischen entschieden widerstrebte, wozu unstreitig die nicht ungegründete Besorgniss kam, dass das Umsichgreifen jener Richtung die politische Existenz seiner Genossenschaft gefährden möge, warf sein ganzes Ansehn in die Wagschaale, und erklärte den Chiliasmus für falsch, absurd und gefährlich [11]). Es ward hervorgehoben, dass dadurch der Weg gebahnt werde, den Glauben an die absolute Herrschaft Christi, die er schon *gegenwärtig* im Himmel besitze zu erschüttern, womit recht eigentlich das Fundament der gesammten christlichen Religion zusammenstürze. Soll nämlich die Herrschaft Christi erst in der Zukunft, bei der Errichtung des tausendjährigen Reichs eine vollkommene sein, so ist sie es gegenwärtig noch nicht, da doch die Zuversicht der Gläubigen nur

[10]) Contra Chiliastas de regno Christi terreno per annos mille ad Synodum Chmielnicensem F. S. Epistola. B. F. P. I, p. 440. — Vergl. auch die Schrift Adv. Palaeologum P. IV. B. F. P. II.

[11]) a. a. O.: „Et quo diligentius totam rem sacraque testimonia et rationes inde ductas perspexi ac considerari, eo firmius credidi, sententiam istam et falsam et absurdam et quod caput est perniciosam esse."

darauf beruht, dass Christus schon jetzt alle Macht im Himmel und auf Erden besitze. Ueberhaupt spricht gegen den Chiliasmus sein irdischer sinnlicher Charakter, während es doch sonst als die Aufgabe des Christenthums erscheint, dem Sinnlichen, Irdischen entsagen zu lehren. Dazu kommt, dass wenn jene Lehre wirklich wahr und von einer so hohen Bedeutung wäre, Christus und die Apostel nicht ermangelt haben würden, sie offen und ausdrücklich vorzutragen. Hinsichtlich der Apocalypse, die hier eine schwer zu beseitigende Gegeninstanz bilden musste, verwies man theils auf ihre Dunkelheit und die Schwierigkeit ihrer Auslegung, theils half man sich durch eine allegorische Erklärung, und legte die anderen neutestamentlichen Schriften, in denen von einem tausendjährigen irdischen Reiche Christi nicht die Rede sei, als Maassstab an die Apocalypse [12]).

Auch hier drang im Wesentlichen die Ansicht des Socinus durch, und wenn gleich dieser Punct in einer zahlreichen Literatur noch für und wider besprochen ward [13]), so stehen doch die bedeutenderen Lehrer des Socinianismus fortan auf Seiten des Socinus [14]).

### b. Das hohepriesterliche Amt Christi.

Wenn das königliche Amt die Wirksamkeit des erhöhten und verherrlichten Christus hauptsächlich nach der Seite der Macht bezeichnet, so geht nun das priesterliche Amt mehr auf die reale Anwendung dieser Macht auf die Gläubigen. Wie er kraft seines königlichen Amtes den Seinigen zu Hülfe kommen *kann*, so *will* er es und verwirklicht diesen Willen kraft des hohepriesterlichen Amts [15]). Diese Unterstützung,

[12]) a. a. O.

[13]) Wie dies die Cataloge bei Sand und Bock darthun.

[14]) Vergl. unter Anderen Völkel, De vera rel. l. V. cap. 28. — Ostorodt cap. 60. p. 364 ff. — Die Resultate der chmielnicensischen Synode, an welche der erwähnte Brief des Faustus gerichtet ist, vermag ich leider nicht in Erfahrung zu bringen.

[15]) Cat. Rac. Q. 476: „Munus igitur sacerdotale in eo situm

welche der erhöhte Christus den Seinigen angedeihen lässt, wird figürlich sein Opfer genannt. Denn wie im alten Bunde der Hohepriester das Allerheiligste betrat, um hier das zur Sühnung der Sünden des Volkes Nöthige zu vollbringen, so ist Christus in den Himmel hineingegangen, um daselbst vor Gott für uns zu erscheinen und Alles die Sühnung unserer Sünden Betreffende zu vollführen. Die Sühnung unserer Sünden aber ist nichts Anderes, als die Befreiung von den Sündenstrafen zeitlichen sowohl als ewigen und die Befreiung von dem Dienst der Sünde selbst [16]). Dies Erstere geschieht, indem Christus vermöge der absoluten Macht, die er vom Vater erlangt hat, uns beständig schützt, und den göttlichen Zorn, der sonst auf den Sündern zu lasten pflegt, durch seine Intervention gewissermassen von uns abwehrt. Es ist diese Seite seiner Thätigkeit, welche die Schrift gleichfalls figürlich als Interpellation oder Intercession bezeichnet. Darin liegt nicht, dass Christus im eigentlichen Sinne bei Gott Fürbitte für uns einlegt, — das würde zu seiner absoluten Macht nicht stimmen, die ihm von Gott verliehen ist; — sondern es soll uns nur durch jene Bezeichnung zu Gemüthe geführt werden, wie Christus eigentlich alle Gewalt die er hat nicht aus sich sondern nur als des Vaters Geschenk besitzt. Es wird daher so dargestellt, als ob Christus die Macht wodurch er wirksam ist, immer erst auf seine Bitten erhielte [17]). — Von der Sünde selbst aber befreit uns Christus — das andere Moment der Expiation — indem er jene seine Macht, unbeschadet unserer Freiheit, dazu anwendet, uns von der Sünde abzuziehen und zurückzuhalten, theils indem er uns an seiner Person zeigt, was der erlangt, welcher sich der Sünde ent-

est, quod quemadmodum pro regio munere potest nobis in omnibus nostris necessitatibus subvenire: ita pro munere sacerdotali subvenire vult ac porro subvenit atque haec illius subveniendi seu opis afferendae ratio, sacrificium ejus appellatur."

[16]) a. a. O. QQ. 477. 78. — Vergl. De J. C. Servat. R. F. P. II. p. 162 f.

[17]) Cat Rac. QQ. 479. 486.

hält, theils indem er uns auf andere Weise ermahnt und erinnert, uns Hülfe bringt oder auch straft und uns dadurch vom Joch der Sünde erlöst [18]).

Mit der Genugthuungslehre hatte das hohepriesterliche Amt Christi den wesentlichen Inhalt den es in dem kirchlichen Dogma hatte, verloren. Noch schärfer ward der Gegensatz dadurch, dass der Socinianismus das hohepriesterliche Amt Christi in die transcendente Sphäre verlegte, während es in dem kirchlichen Lehrbegriff das Diesseits mit dem Jenseits in der Weise verband, dass die Satisfaction auf jene, die Intercession — wenigstens nach ihrem Hauptmoment — auf diese Seite fiel, so dass sich auch hieran das allgemeine Verhältniss des Socinianismus zum kirchlichen Lehrbegriff bewährt, wonach er die beiden Seiten des Endlichen und Unendlichen, die dort immer noch irgendwie vermittelt sind scharf auseinander trennt. Die entschiedenste Sprache führt hier die erste Ausgabe des rakowschen Catechismus, indem er die Frage, ob nicht Christus schon vor seiner Himmelfahrt bei seinem Kreuzestode Hoherpriester gewesen ausdrücklich verneint [19]). Vorsichtiger drückt sich Socinus selbst aus, indem er nur behauptet, dass Christus erst im Himmel *wahrhaft* Hoherpriester geworden sei [20]), worin allerdings liegt, dass er es in gewisser Weise auch vorher schon gewesen sei, und wie dies zu verstehen sei, ergiebt sich, wenn man sich daran erinnert, in welches Verhältniss der Tod Christi zu seinem Opfer gesetzt ward. Obwohl es nämlich feststehen sollte, dass Christus erst bei seinem Eintritt in den Himmel das Opfer dargebracht habe, so ward doch dem Tode schon die Bedeutung einer Einleitung und Vorbereitung auf das eigentliche Opfer vindicirt, parallel dem Schlachten des Opferthiers, und in sofern konnte Christus in gewisser Weise auch schon im Tode als Hoherpriester betrachtet werden: doch blieb die Vollendung des Hohenpriester-

[18]) a. a. O. Q. 479.

[19]) Q. 483: „Quod? annon erat Sacerdos, antequam in coelos ascenderet et praesertim cruci affixus haereret? — Non erat etc.

[20]) De J. C. Servat. B. F. P. II. p. 164 f.

thums immer dem Jenseits, wo auch erst das Opfer wahrhaft vollbracht ward. Noch weiter nähert sich auch hier die letzte Ausgabe des Catechismus der orthodoxen Anschauungsweise. Er beantwortet die Frage, ob Christus auch schon vor seiner Himmelfahrt am Kreuze Hoherpriester gewesen, direct bejahend. Sind wir schon während unseres Wandels in diesem sterblichen Leben Könige [illegible]r, wie vielmehr Christus? Doch wird auch hier die [illegible] Realisirung des Priesterthums Christi, wie die d[illegible]en Amts erst in das Jenseits gesetzt [21]).

Werfen wir nun vo[illegible]us einen Blick auf die gesammte Heilswirksamkeit [illegible] zurück, wie sie sich nach der Ansicht des Socinianismus gestaltet, so lässt sich dieselbe kurz folgendermassen zusammenfassen. Gott hat einzig durch seine Güte bewogen den Beschluss gefasst, Allen die bereuen und ein frommes Leben führen würden, die Unsterblichkeit zu schenken. Um diesen seinen Willen der Welt kund zu thun, sandte er seinen eingebornen Sohn Jesus Christus als einen Weibgebornen in die Welt. Daher hat Christus jene grosse göttliche Gnade nicht nur uns verkündet und durch zahllose und bis dahin unerhörte Wunder bestätigt, sondern er hat auch zum Zweck der Bestätigung nach dem göttlichen Willen den grausamsten Tod erduldet. Und zwar liess sich Gott für die Offenbarung seines Willens hieran noch nicht genügen, sondern um an Jesu Person einen evidenten Beweis

[21]) Cat. Rac. Ed. 1684. p. 325 f.: „Erat quidem etiam in terris agens et in cruce pendens Sacerdos Christus. Nam ut jam diximus, preces et supplicationes obtulit Deo et pro se et pro nobis, seseque sanctificavit in victimam Deo, et jus habuit intrandi in sancta illa coelestia: et si nos etiam in hac mortali vita agentes, Reges et Sacerdotes effecit Deo, quanto magis et Rex et Sacerdos ipse fuisse dicendus est? Sed ut coelestem sacerdotem, sicut et Regem in coelis reipsa ageret, utque in illo coelesti sacrario Deo se offerret, et coram vultu ejus appareret, semper vivens ad interpellandum pro nobis, mortale ejus corpus consummandum fuit: quo consummato et ipsius sacerdotium consummatum est."

zu liefern, dass es sich wirklich so verhalte, wie er verkündet, erweckte er ihn das Vorbild unseres Lebens am dritten Tage vom Tode und versetzte ihn in den Himmel in die Unsterblichkeit. Doch auch hiemit noch nicht zufrieden, um vollends keinem Zweifel Raum zu lassen, übergab er Jesu als Belohnung seines auf Erden bis zum Tode bewiesenen Gehorsams die Macht, dass er die, welche nach seinem Wort und Beispiel wandelten, in aller Noth und Bedrängniss ja selbst im Tode unterstützen und bestärken und sie endlich mit der Unsterblichkeit beschenken könne [22]). So ist die Unsterblichkeit der letzte Endzweck, in den die gesammte Heilswirksamkeit Christi ausmündet; die Aufhebung der Sünde verhält sich dazu nur als Mittel zum Zweck.

Es ist schon mehrfach darauf hingewiesen, wie die letzte Ausgabe des rak. Catechismus sich in der Auffassung des Heilswerkes Christi von dem scharf ausgeprägten Typus des älteren Socinianismus entfernt und sich in der grösseren Bedeutung, welche sie dem Tode Christi einräumt, der arminianischen Anschauungsweise nähert. Schärfer noch war der Gegensatz, in den das letzte bedeutende Haupt des späteren Socinianismus sich zu der älteren Auffassung stellte. Sam. Crell erklärt sich in der Vorrede zu seinem Artemonius zwar gegen die kirchliche Satisfactionslehre, aber nicht minder verwirft er die Ansicht des Socinus über die erlösende Wirksamkeit über das Opfer- und Priesterthum Christi, die er für das eigentlich charakteristische Merkmal des Socinianismus erklärt, weshalb er selbst darauf Verzicht leistet, ein Anhänger dieser Secte zu sein [23]). Er sieht in dem Tode Christi ein von diesem selbst Gott für uns dargebrachtes Opfer, durch welches wir in Verbindung mit seiner vollkommenen Sündlosigkeit von der Sünde und den Sündenstrafen erlöst werden, indem Gott seinem Sohne zu Gefallen das von diesem so geliebte mensch-

[22]) F. S. Justificationis nostrae per Christum synopsis, ubi potissimum de ipsius Christi mortis vi et effectis agitur. B. F. F. II. p. 247.

[23]) Praefat. p. XV.

[1]) a. a. O. p. XI.: „Per i
ejus personam, per omnia quae
et per mortem ejus in specie re
dientia activa et passiva fuit nostru
fuit pro nobis in ipsis suis passio
piatorium. Obtulit se pro nobis
omnium supremo.“ Diese Oblati
wendigkeit wirkende, wie im ortho
nur erlösend, sofern Gott sie auf
dem Bittgebet, welches Crell den
heisst es (p. XIII.) Gott habe ja s
der Sünden angenommen. En ego
Filium tuum proprium esse voluis
victimam et sacrificium tibi offero.
Impone mihi omnia eorum peccata;
in me vel maxime horrendum do
ut videant et sentiant quid ipsi po
humano generi condones et remitta
ac resipuerint, eos paterna tua be
quaris. — — Si illis parcere non
dele me etiam de libro vitae; na
possum. — — Faciam ego ope t
jam effluentia mundi, et concede
seculorum; faciam inquam ego,
resipiscere nolent, in poenis eti

telnde Ursache, weshalb Gott uns die Sünden erlassen und uns das ewige Leben schenken will; nicht aber als hätte Gott nicht auf andere Weise von der Sünde und der Strafe derselben befreien können, sondern nur weil dieser Weg ihm am besten convenirte. So folgt auch die Sündenvergebung und die Ertheilung des ewigen Lebens nicht durch eine innere Nothwendigkeit aus dem Tode Christi, sondern nur weil es die göttliche Gnade so will. (Auch hier also Acceptilation). Ueberhaupt wird bei der Erklärung des hohenpriesterlichen Amtes Christi der Canon aufgestellt, dass dabei weder die Gnade Gottes und die freie Sündenvergebung noch der Werth des Todes Christi beeinträchtigt werden dürfe [25]). Dabei wird nicht unterlassen, in der Weise des älteren Socinianismus auf den Unterschied der Tödtung des Opfers von der eigentlichen Darbringung desselben hinzuweisen [26]).

Hat nun Gott in seiner freien Gnade den Beschluss gefasst, den Reuigen und Frommen die Sünden zu vergeben und ihnen das ewige Leben zu schenken, hat Christus durch Lehre und Beispiel, Tod und Auferstehung jenen göttlichen Rathschluss offenbart und bestätigt, wirkt er noch gegenwärtig mit göttlicher Macht bekleidet für seine Vollendung, so fragt es sich nun noch, in wiefern sich jener göttliche Rathschluss an uns vollzieht, oder in wiefern wir uns das durch Christus offenbarte Heil anzueignen haben.

### II. Von der Aneignung des durch Christus geoffenbarten Heils.

Das Verhältniss dieses Abschnitts zu dem Vorangehenden ist grösstentheils schon in dem enthalten, was in dem Letzteren über die socinianische Auffassung des Werkes Christi bemerkt ist. Während der orthodoxe Lehrbegriff durch seine Satisfactionslehre so sehr Alles schon in Christo vollzogen sein lässt, dass für die subjective Aneignung des durch Christus

[25]) Vergl. bes. p. 196—198.
[26]) p. 191 f.

erworbenen Heils streng genommen nur eine unwesentliche und accidentielle Bedeutung übrig bleiben kann, so ist dagegen im Socinianismus die gesammte Wirksamkeit Christi nur in sofern von Bedeutung, als sie eine dem Subject zugewendete ist, sofern er den göttlichen Willen theils durch Lehre dem Subject offenbart, theils durch Leben Sterben und Auferstehung dem [illegible]lätigt, und es durch das Beispiel zur Nacheiferu[illegible] theils endlich sofern er durch Ausübung seiner[illegible] Macht das Subject im Kampf mit der Sünde u[illegible]e unterstützt und es endlich in der Unsterblichk[illegible]ge führt. Die Wirksamkeit Christi geht dahe[illegible] auf ihre Aneignung von Seiten der Menschheit: [illegible]ss sich eine entsprechende Thätigkeit vorfinden; sie muss die durch Christus mitgetheilte Offenbarung des göttlichen Willens nicht nur in der Weise einer äusserlichen Notiznahme aufnehmen, sondern sie muss auch practisch darauf eingehen, sie muss nach dem durch Christus geoffenbarten Willen Gottes leben, worin es zugleich liegt, dass sie dem Vorbilde Christi nachfolgt, in Bedrängniss und Versuchung in Noth und Tod, um denn endlich auch derselben Herrlichkeit theilhaft zu werden.

Näher lässt sich die Aneignung des durch Christus geoffenbarten Heils von Seiten der Menschheit in einer doppelten Beziehung betrachten, theils sofern es der Einzelne, theils sofern es die Gesammtheit, die Kirche ist, welche sie vollzieht.

### 1) *Die Aneignung des durch Christus geoffenbarten Heils von Seiten des Einzelnen.*

Soll der Mensch des in Christo geoffenbarten Heils theilhaft werden, so muss einmal die Möglichkeit dazu vorhanden sein; sie ist gegeben in der menschlichen Freiheit, welche der Socinianismus einmal nach der Seite der menschlichen Natur durch den Gegensatz gegen die Erbsünde und sodann nach der Seite Gottes durch die Verwerfung der Prädestination auf das Entschiedenste behauptet. Ist nun die Möglichkeit der Annahme des Heils durch die unbedingte Anerkennung

der menschlichen Freiheit festgestellt, so wird sodann ihre Verwirklichung zu betrachten sein, wobei denn die Lehren vom Glauben, von der Rechtfertigung, der Gegensatz gegen imputative Gerechtigkeit u. s. w. ihre Stelle finden werden.

### A. Die Möglichkeit der Aneignung des Heils durch den Menschen. Freiheit. Erbsünde. Prädestination.

Die gesammte Anschauungsweise des Socinianismus grawitirt in der Freiheitsidee. Frei ist Gott, indem er die Welt schafft, aus freier Gnade fasst er den Rathschluss der Beseligung der Menschheit, durch freie Selbstbestimmung verwirklicht Christus, soviel an ihm liegt, diesen Rathschluss, durch freies Eingehen auf die durch Christus uns gewordene Offenbarung sollen wir die Verwirklichung jenes Rathschlusses vollenden. In dieser Hervorhebung der Freiheit besteht die ethische Bedeutung des Socinianismus. Indem er aber den Willen in seiner Isolirung vom Wesen auffasst, so verliert ihm die Freiheit den realen Inhalt, sie wird zur Willkühr, welche eben diejenige Entwickelungsstufe der Freiheit bezeichnet, wo Form und Inhalt des Willens auseinandertreten. Ein so wesentliches Moment indess die Willkühr in dem Freiheitsbegriff bildet, so einseitig und falsch ist es doch, dieses eine Moment, welches in der concreten Freiheitsidee nur als überwundenes vorhanden ist, als die ganze Freiheit zu setzen [1]). Wo die Freiheit in jener Weise gefasst zum Centrum der gesammten Anschauungsweise gemacht wird, da muss diese aus innerer Nothwendigkeit den Charakter der Willkühr und Zufälligkeit an sich tragen, welchen wir mehr oder weniger auf allen bedeutenderen Puncten des socinianischen Systems hervortreten sehen.

[1]) Ueber die Stellung der Willkühr und der sogenannten formalen Freiheit als Momente in der Bewegung des Willens vergleiche man die diesen Punct betreffenden, durch die tiefe Durchdringung des Speculativen und Empirischen ausgezeichneten Entwicklungen in Vatke's Werk über die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade. 1841.

Die Freiheit in jenem Sinne aufgefasst bildet nun auch den Ausgangspunct für die Aneignung des durch Christus geoffenbarten Heils von Seiten des Menschen. Der Mensch ist frei, und in dieser seiner Freiheit hat er die Möglichkeit, die durch Christus ihm gewordene Offenbarung anzunehmen, und sich dadurch über sich selbst zu erheben. Frei aber ist der Mensch, weil er frei von Gott geschaffen ist, und zwar ist dies ein unveräusserliches, unverlierbares Erbtheil [1]). Denn es gehört recht eigentlich zur Natur des Menschen.

Giebt man es zu dass der Mensch mit Freiheit erschaffen, stellt es aber dennoch in Abrede, dass der Mensch gegenwärtig frei sei, so könnte dies nur in der Weise erklärt werden, dass die dem Menschen ursprünglich anerschaffene Freiheit auf irgend eine Art verloren gegangen sei, und das kirchliche Dogma lässt dies bekanntlich durch den Fall des ersten Menschen geschehen sein, dessen Folge die Erbsünde eben nichts anderes ist als der Verlust der ursprünglichen Freiheit, so dass der Mensch fortan nicht anders handeln kann als böse. Der Socinianismus verwirft nun die Erbsünde als die Aufhebung der Freiheit auf das Entschiedenste. Er leugnet nicht nur ihre Begründung in der Schrift — die Stellen Genes. 6, 5. 8, 21 werden von der wirklichen durch den Willen vermittelten Sünde, Ps. 51, 7 als eine bildliche Redeweise erklärt, die David noch dazu nur auf sich allein bezogen, und die Stelle Röm. 5, 12 wird durch die richtige Interpretation des ἐφ — ᾧ den Vertheidigern der Erbsünde entrissen [2]) — sondern er findet auch die Erbsündenlehre der Schrift entschieden widersprechend; denn von allem Andern abgesehn,

[1]) Cat. Rav. Q. 422. — Ostorodt. p. 264: „Dass nun der Mensch einen freien Willen hab', wird aus dem klärlich bewiesen, dass der erste Mensch, von welchem wir alle herkommen, und derhalben seiner Natur theilhaftig sind, von Natur, wie er von Gott geschaffen, (welches alle Theologi bekennen und die Sach an ihr selber ausweiset) den freien Willen gehabt hat."

[2]) Cat. Rac. QQ. 424—426. — Völkel de vera rel. V. cap. 18. p. 349 ff.

so liegt schon in den so häufigen Ermahnungen der Schrift zur Bekehrung und Busse der sicherste Beweis, dass sie die Freiheit des Menschen voraussetzt. Dass aber der Verlust der Freiheit etwa als Strafe über den Menschen verhängt sei, davon weiss die Schrift gleichfalls Nichts [4]). Aber auch vor der Vernunft lässt sich die Erbsünde nicht rechtfertigen; denn entweder müsste sie eine immanente Folge des adamitischen Falls sein, oder aber sie wäre kraft göttlichen Decrets als eine Strafe damit verbunden. Das Erstere nicht; denn nach dem allgemeinen Grundsatz quia unus actus non facit habitum kann der Fall Adam's als ein Act nicht einmal die Macht haben, seine Natur viel weniger die seiner Nachkommen zu verderben. Das Andere aber auch nicht: denn ist Gott das absolut Gute, das höchste Recht und die höchste Billigkeit, wie stimmt es damit, nicht allein dass er eine solche Strafe über ein solches Vergehen verhängt, sondern auch dass er selbst in dieser Weise die Sünde bewirkt [5]). Zudem geht man bei der Behauptung der Erbsünde immer von der Annahme aus, dass die Concupiscenz und die Geneigtheit zur Sünde gegenwärtig und seit dem Fall Adam's *allen* Menschen von Natur inne wohne, — eine Annahme, die wenigstens gänzlich unerweislich ist. Zwar ist in *allen* Menschen ohne Ausnahme die *Möglichkeit* der Sünde — sofern sie eben Alle von Natur frei sind, — ob aber der *Hang*, die continuirliche Geneigtheit zur Sünde in *Allen* vorhanden ist, wenngleich sie in den Meisten wahrgenommen wird, lässt sich auf keine Weise mit Gewissheit darthun [6]). Und verhielte es sich damit auch wirklich so, so folgte es daraus doch nicht, dass dieser

[4]) Cat. Rac. Q. 423.

[5]) a. a. O. — Ostorodt. p. 271. — Völkel a. a. O. p. 348.

[6]) Praell. theoll. B. F. P. I. p. 541: „Est quidem in hominibus nullo prorsus excepto ad peccandum ut sic loquar possibilitas, quia nimirum Deus voluntatem liberam et ad bonum et ad malum dedit. Sed de mala illa cupiditate et ad peccandum pronitate licet in plerisque sit, non tamen affirmare possumus, eam in omnibus prorsus esse.“

allgemeine Zustand eine Folge der adamitischen Uebertretung wäre. Ja wäre auch dies der Fall, so hörte doch damit die sogenannte Erbsünde auf überhaupt Sünde zu sein; denn Sünde ist nur, wo Schuld: hier aber wäre die Sünde in den (von Adam abstammenden) Menschen ohne ihre Schuld [7]).

Die Erbsünde also, wenn man darunter eine aus der Sünde des ersten Menschen herstammende Verderbtheit der menschlichen Natur versteht, vermöge deren alle Menschen seitdem nur sündigen können, ist in jeder Beziehung unhaltbar. Das einzige Uebel, welches als eine Folge der Sünde Adam's auf seine Nachkommen überging, war die *Nothwendigkeit* des Todes, und auch diese nicht etwa als eine immanente Folge der Uebertretung, sondern weil Gott in Folge der Uebertretung der Natur des Menschen, welche an sich schon sterblich ist, zur Strafe freien Lauf lässt. So werden denn die Nachkommen Adam's in eben dem Zustande geboren, in dem er sich befand. Denn ihm war nichts genommen, was er von Natur hatte oder haben sollte [8]). — Zweierlei ist hier zu bemerken: einmal die für den Socinianismus charakteristische Auffassung, wonach das in der Natur des Menschen Liegende — die Sterblichkeit — zur Strafe wird, während andererseits die Belohnung für seinen Gehorsam in einem über die Natur des Menschen hinausliegenden Gut, in der Unsterblichkeit, besteht. — Sodann ist die Nothwendigkeit des Todes auch als

[7]) a. a. O. p. 540.

[8]) a. a. O. p. 541: Concludimus igitur, nullum improprie etiam loquendo peccatum originale esse, id est ex peccato illo primi parentis nullam labem aut pravitatem universo humano generi necessario ingenitam esse sive inflictam quodammodo fuisse; nec aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessario manasse quam moriendi omnimodam necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, sed quia quum jam homo natura mortalis esset, ob delictum illud suae naturali mortalitati a Deo relictus est, quodque naturale erat, id in delinquentis poenam prorsus necessarium est factum. Quare qui ex ipso nascuntur, eadem conditione omnes nasci oportet: nihil enim illi ademtum fuit, quod naturaliter haberet vel habiturus esset."

Freilassung der Natur gefasst, Strafe für die Uebertretung Adam's, mit welchem Recht dehnt sie der Socinianismus auf die Nachkommen Adam's aus, er der sonst so besorgt ist, die göttliche Billigkeit zu wahren, und so fest an dem Grundsatz hält, dass ohne Schuld auch keine Strafe sei? Ist die Nothwendigkeit des Todes Strafe der Sünde, so müsste man consequent nach den Grundsätzen der Billigkeit erwarten, dass die Nachkommen Adam's ursprünglich ohne Dieselbe geboren würden, in dem Zustande in welchem Adam sich vor dem Fall befand, und die Nothwendigkeit des Todes könnte erst eintreten, sobald sie sich wie Adam einer Uebertretung schuldig gemacht hätten. Freilich beruht die ganze Unterscheidung einer natürlichen Sterblichkeit (vor dem Fall) und eine Nothwendigkeit des Todes (nach dem Fall) auf einer illusorischen Abstraction.

Hat nun zwar der Socinianismus die Erbsünde schlechthin verworfen, so ist er doch nicht gemeint eine allmälige Depravation des menschlichen Geschlechts in Abrede zu stellen; nur soll dieselbe nicht aus dem *einen* Act der Uebertretung Adam's resultiren, sondern sie ist eine Folge von häufig wiederholten Acten der Sünde, wodurch sich allmälig ein sündlicher Habitus bildet, der dann durch die natürliche Fortpflanzung auf die Nachkommen vererbt [9]). Eine natürliche substantielle Basis der Sünde wird also auch vom Socinianismus im Menschen anerkannt; nur wird sie nicht als mit einem Schlage durch die Ursünde gesetzt betrachtet, sondern als ein allmähliges durch die fortlaufende Reihe der wirklichen Sünden vermitteltes Werden. Sodann aber wird durch diese sündliche Naturbasis die Freiheit nicht aufgehoben, sondern die Entscheidung nach der Seite des Guten wird nur erschwert. Ist nun aber die Freiheit des Menschen allerdings nicht mehr

[9]) a. a. O.: „Caeterum cupiditas ista mala quae cum plerisque hominibus nasci dici potest, non ex peccato illo primi parentis manat, sed ex eo quod humanum genus frequentibus peccatorum actibus habitum peccandi contraxit et seipsum corrupit quae corruptio per propagationem in posteros transfunditur."

durchaus in em normalen Zustande, so fragt sich, wie viel ist denn der Mensch vermöge seines freien Willens überhaupt noch zu leisten fähig und hier stellt sich das Verhältniss nach den Bestimmungen des Socinianismus folgendermassen.

Einmal zwar wegen der in der zuvorbeschriebenen Weise entstandenen Depravation des menschlichen Geschlechts sind die natürlichen Kräf g des göttlichen Gesetzes in den meisten Mense geringer Bedeutung: der Wille aber die Gese leisten kann nicht nur in Allen sein, sondern ihnen, falls sie nicht durch eine lange fortgese wohnheit die auf das Göttliche gehende Wille ich ertödtet und statt ihrer eine Lust an der Sü ben [10]). Weiter aber sind auch die natürlichen .. lenschen nicht so gering, dass er nicht wenn er sich Gewalt anthun will, von der göttlichen Hülfe unterstützt dem göttlichen Willen Gehorsam leisten könnte [11]). So muss also zur Erfüllung des Gesetzes durch die Menschen ein Doppeltes zusammenwirken: einmal der durch den sündlichen habitus allerdings gehemmte, aber nicht absolut gebundene Wille des Menschen, und zweitens die göttliche Unterstützung. Zur näheren Bestimmung des Verhältnisses beider Seiten ist die mit der göttlichen Unterstützung verbundene Vorstellung näher ins Auge zu fassen.

[10]) Cat. Rac. Q. 427: „Communiter in hominibus natura exiguae ad modum sunt vires ad ea quae Deus ab illis requirit perficiendum: at voluntas ad ea perficiendum omnibus adest natura." F. Socinus drückt das Letztere in der Stelle, welche dieser Bestimmung des rac. Catechismus zu Grunde liegt, weniger unbedingt aus, Prael. theol. cp. 5. a. a. O.: — idcirco dicimus in plerisque hominibus naturaliter exiguas esse vires ad ea praestanda quae Dei lex jubet: ea autem praestandi voluntatem in omnibus natura esse posse, atque adeo in plerisque esse, nisi peccandi assuetudine factum sit, ut quis ipso peccato atque iniquitate delectetur."

[11]) Cat. Rac. a. a. O.: „Nihilominus tamen eae vires non ita prorsus exiguae sunt, ut homo, si vim sibi facere velit, divino auxilio accedente non possit voluntati divinae obsecundare."

Zunächst geht der Socinianismus von der Universalität derselben aus: Gott weigert seine Hülfe Niemandem von denen, denen er seinen Willen zur Nachachtung offenbarte; denn wie könnte er sonst mit Recht die Widersetzlichen züchtigen oder strafen, was er doch notorisch thut [12]). Näher betrachtet zeigt es sich jedoch, dass jene Allgemeinheit im eigentlichen Sinne nur von der einen Seite der göttlichen Unterstützung gilt, während die andere eventuell durch die Selbstbestimmung der Menschen bedingt ist. Die göttliche Unterstützung nämlich ist wesentlich eine Doppelte, eine äussere und eine innere. Die erstere besteht in den mit dem geoffenbarten göttlichen Gesetz verbundenen Antrieben, seien dieselben positiver Art, wie die Verheissungen, oder negativer, wie die Drohungen. Doch enthalten die Ersteren einen weit mächtigeren Impuls zum Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, als die Letzteren. Daher wenn es als der Vorzug der neutestamentlichen Offenbarung angesehen werden muss gegenüber der alttestamentlichen, dass unter ihrem Einfluss eine weit grössere Leichtigkeit in der Erfüllung des göttlichen Willens statt findet, so hat dies seinen Grund in der weit höheren Vollkommenheit seiner Verheissungen [13]). Denn den Inhalt derselben bildet ja das absolute Ziel des Menschen, das schlechthin Erstrebenswerthe für den Menschen, das ewige Leben, und die Hoffnung auf Erlangung desselben wirkt mit unwiderstehlichem Reiz auf den Willen, um ihn zur Erfüllung der göttlichen Gebote anzufeuern [14]). Die innere Seite der göttlichen Unterstützung umfasst wieder ein Doppeltes, einmal

[12]) Cat. Rac. a. a. O.

[13]) Cat. Rac. QQ. 428. 29.

[14]) Ostorodt p. 144: „Dazu wenn man sie schon weiss (näml. die Gebote Christi), wer wird sich mit allem Ernst befleissen sie zu halten, ja wer wird sich nicht fürchten sie zu halten, wo man nicht verstehet die Vortrefflichkeit des grossen Lohnes, welchen uns Gott so wir sie halten zugesagt. Denn die Hoffnung desselben und anders Nichts an ihm selber machet den Menschen willig und lustig Gottes Gebot zu halten."

Offenbarung unnöthig ist [16]).
das Verhältniss der göttliche
stimmung des Menschen folge
allgemeine äussere göttliche Hi
barung des göttlichen Willens
Reizen besteht. Darauf folgt
des Menschen kraft deren er
lichen Gesetz Folge zu leisten
worauf sich denn die göttliche

[15]) Diese Versiegelung bildete,
subjective Moment des heil. Geistes

[16]) Cat. Rac. Q. 430 hat aus
nur den ersteren Modus der inner
zweiten dagegen nicht aufgenommen,
inneren Einwirkung Gottes auf den
jene Erleuchtung nicht eine Folge de
Die Ausgabe von 1684, welche über
nachdrücklicher betont, hat auch di
ohne es indess wie Faustus in der s
A. T. zu vindiciren. Auch will sie da
wie Faustus, sondern einen wirklich
Willen des Menschen verstanden w

Versiegelung der äusserlich vernommenen Verheissung vollendet. Dabei ist dann die äussere göttliche Unterstützung die Hauptsache; denn einmal ist die innere nichts, als eine Versiegelung und Bestätigung der äusseren, und sodann ist die innere bedingt durch den vorangehenden richtigen Gebrauch der äusseren, durch Glauben und Gehorsam des Menschen, ist also nicht mehr ein reiner und unbedingter Act göttlicher Thätigkeit [17]). Diese Bestimmung des Verhältnisses der unterstützenden göttlichen Thätigkeit zur menschlichen Willensbestimmung ist nur die Norm für die gewöhnlichen Zustände. Sie ist unanwendbar auf die Fälle, in denen Gott auf eine ganz besondere Weise den Menschen zu Hülfe kommt, indem er ihren Sinn umwandelt und erneut und den Gehorsam gegen seinen Willen wirkt [18]).

Es erhellt, dass hier im Wesentlichen die pelagianische Grundanschauung statt findet: die göttliche Unterstützung und die menschliche Willensbestimmung stehen innerlich unvermittelt nur äusserlich neben einander: wo die Eine absetzt, fängt die Andere an; dabei nimmt die Erstere vorzugsweise die äussere Seite, die Sphäre der Objectivität ein — ebenso die vielgestaltete Gnade des Pelagianismus —, die andere die innere Sphäre der Subjectivität, und was von der Ersteren

[17]) Praell. theoll. a. a. O. p. 542: „Ex iis autem quae dicta sunt colligi potest, verum auxilium id esse quod exterius appellavimus, quum interius utriusque generis nihil aliud sit, quam exterioris suggestio quaedam et obsignatio; praesertim vero quum nemini interius contingat, nisi prius exteriore recte usus sit. Nisi enim quis externas Dei voces audiendo ejus promissis fidem adhibeat, obsignationem illam eorundem promissorum in corde suo per Spiritum Sanctum non accipiet."

[18]) a. a. O. „Caeterum animadvertendum est, nos de ordinaria ac perpetua Dei voluntate atque operatione in praedictis auxiliis ejus interiore et exteriore explicandis locutos fuisse, nec propterea excludere casus illos, in quibus Deus alia etiam ratione hominibus interdum auxiliatur, eorumque mentem et animum immutat ac renovat, utque sibi obediant efficit."

stellte, nicht anders gewahrt w
Sphäre angewiesen und aus de
entfernt ward. Ward vom So
mittelbares Eingreifen derselbe
bestimmung des Menschen zu
Socinianismus wenigstens für ei
jüngeren mehr im Allgemeinen,
und eine von den häufigen Wi
ausbleiben können, wo der
Willkühr gefasst ist, die somit
von ihr gesetzten Schranken,
zuheben.

Glaubt nun der Socinianism
erwähnten Inconsequenz, in der b
liche Freiheit in ihrer Berechti
Wirksamkeit festgestellt zu habe
ungsweise nicht unberücksichtigt
besteht, das letztere Moment
Weise geltend zu machen, dass
daneben finden kann, die Lehre
*nation*. War in der Polemik geg
lichen Freiheit

in denen die Ausdrücke Vorausbestimmung, Auswahl, Berufung und Aehnliche, theils solche, in denen überhaupt zu Gunsten der göttlichen Causalität die menschliche Freiheit vernichtet zu werden scheint. In beider Beziehung lässt es sich der Socinianismus angelegen sein, den Schriftbeweis für die Prädestination zu entkräften. Im Allgemeinen befolgt er wie der Pelagianismus und zum Theil der Catholicismus die Methode, überall wo das Schriftwort auf einen unbedingten göttlichen Rathschluss zu lauten scheint, dies nur von dem allgemeinen göttlichen Gnadenrathschluss zu verstehen, der sich an den Einzelnen aber nur bedingungsweise, nämlich unter der Bedingung des Glaubens und frommen Wandels verwirklicht; es wird also immer eine conditio sine qua non eingeschoben. So bezeichnet die *Vorausbestimmung*, die Prädestination, in der heil. Schrift nichts Anderes, als den von Gott vor Gründung der Welt hinsichtlich der Menschen gefassten Rathschluss, die welche an ihn glauben und ihm gehorchen würden, mit dem ewigen Leben zu belohnen; die aber, welche Glauben und Gehorsam verweigern würden, mit dem ewigen Tode zu bestrafen. Die *Auswahl* bezieht sich theils auf diejenigen, welche das Evangelium überhaupt angenommen haben, theils specieller auf die, welche auch nach der Vorschrift des Evangeliums wirklich ihren Wandel einrichten. Die *Berufung* bezeichnet die von Gott zum Glauben und zur Seligkeit ergangene Einladung; die Berufenen sind mit den Auserwählten im ersteren Sinne identisch. Auswahl und Berufung gehören also nicht blos der göttlichen Thätigkeit an, vielmehr muss in dem Auserwählten, mag man ihn in dem einen oder dem anderen Sinn nehmen, Etwas sein, wodurch er sich von den Uebrigen aussondert; er muss mithin Etwas besitzen, was an den Uebrigen vermisst wird, und dies ist bei den Auserwählten erster Classe, wo die Auswahl noch keine feste ist, die Annahme des Evangeliums: bei den Anderen dagegen, wo sie fest steht, ist es der dem Evangelium auch wirklich geleistete Gehorsam. Von dieser Auffassung aus wird dann die bekannte Stelle Röm. 8, 28 ff. interpretirt und ihr Sinn verflüchtigt

glaubten, so viele ihrer bestin
und ganz besonders das neur
Die Behandlung solcher Stelle
lässt sich indess nach seinen
den fraglichen Punct so leicht
überflüssig scheint, näher dara
Wichtigkeit für die Prädestina
den Stellen beigelegt von der V
Pharao oder Judas, oder auch d
und Ganzen die Rede ist [22]). W
griff der Verstockung auffasste u
tigkeit ausglich, ist schon frül
Letzteren entwickelt [23]). Er gel
Grundsatz aus, dass die Verstocku
und beharrlichen Verschuldung
sei. — Aber wird denn nicht G
Sünde gemacht? — Keineswegs,
nicht Urheber der Schuld und des

[19]) Cat. Rac. QQ. 439—444. —
537. 539.

[20]) Ausführlich aufgezählt und

sondern nur der Handlung selbst [24]). — Also im Wesentlichen die bekannte Unterscheidung des formale und materiale actionis malae. — Aber wie kann Gott Urheber einer Handlung sein, ohne zugleich Urheber der Willensbestimmung des Menschen zu sein, aus welcher jene Handlung resultirt? — Darauf bleibt der Socinianismus die Antwort schuldig. — Im Allgemeinen sucht er sich indess gegen die gefährlichen Consequenzen, die von den Anhängern der absoluten Prädestination aus der Verstockung zu seinem Nachtheil gezogen werden konnten, durch die Cautel zu wahren, man dürfe aus einzelnen Fällen keine Regel herleiten wollen; als Regel sei vielmehr nur das zu betrachten, was allgemeine Gültigkeit habe [25]). Allein hier hiess es, wer den kleinen Finger giebt, der giebt die ganze Hand.

Aber die Prädestinationslehre stützte sich nicht blos auf Schriftgründe, auch von dem Standpuncte vernünftiger Reflexion betrachtet gab sie sich für das allein haltbare System aus. Nur in dieser Weise glaubte man ja die Absolutheit des Gottesbegriffs aufrecht halten zu können. Einmal nämlich scheint die Allmacht Gottes nicht damit bestehen zu können, wenn von den Menschen etwas gethan werden könnte, was von Gott nicht vorher so beschlossen wäre, so dass also Etwas anders geschähe, als er es selbst gewollt hätte. — Darauf erwiedert der Socinianismus: allerdings ist es wahr, dass Gott thut, was er will; allein nachdem er einmal gewollt hat, dass der Mensch zumal in dem was seine Seligkeit angeht frei sei, so ist jenes Thun was er will auch nicht mehr ein Unbedingtes, sondern es ist durch die darin mitgesetzte Freiheit des Menschen bedingt, so dass der Wille Gottes hier kein absoluter, sondern vielmehr nur ein Wunsch ist [26]).

[24]) Praell. theoll. a. a. O. p. 563: „Estque in tota hac disputatione illud memoria repetendum, — — Deum non culpae seu peccati alicujus, quod in facto insit, auctorem causamque unum esse sed facti ipsius duntaxat."

[25]) a. a. O. p. 561.

[26]) Praell. theoll. cap. 7 a. a. O. p. 543: „Deus quaecunque

So wenn Gott den Mord verbietet, so kann man gewiss nicht sagen, dass er denselben nicht entschieden nicht wolle. Dennoch aber macht er nicht, dass der Mord gar nicht geschehen kann, sondern in jenem Willen, dass kein Mord geschehe, liegt sofern er von dem Menschen auf freie Weise realisirt werden soll, eben auch die Möglichkeit, dass er geschehe. Gott will also, dass die Menschen keinen Mord begehen in einer solchen Weise, dass sie auch anders handeln können. Geschieht dies also, so wird dadurch der göttliche Wille keineswegs aufgehoben. Auch kann man nicht sagen, dass der erstere Wille Gottes nicht wahrhaft sein Wille sei, da sich vielmehr erst aus dem was wirklich eintritt, der wahrhafte Wille Gottes ergebe, wie ja bei der Versuchung Abraham's der vorangehende Wille Gottes, dass er den Isaak opfern solle, nur scheinbar Wille Gottes gewesen, indem sich was er wahrhaft gewollt erst zu Ende gezeigt habe. — Denn dies muss man immer wie es auch geschrieben steht, dass Gott Abraham versucht habe, als einen ausnahmsweisen Fall gelten lassen, wenn man nicht annehmen will, dass Gott seine Gebote immer nur um zu versuchen gebe [27]). Sodann aber ist zu bemerken, dass man aus dem Erfolg gar nicht mit Sicherheit auf den Vorsatz Gottes schliessen kann. Es kann sich nämlich ereignen, dass Gott was er anfangs wollte, nachher nicht will, nicht etwa weil er selbst veränderlich wäre, sondern weil etwas ausser Gott Seiendes, auf welches sich der göttliche Wille zu beziehen hat, ein Anderes als zu Anfang geworden ist, wie es natürlich vermöge der Freiheit geschehen kann [28]). Diese Vorstellung von einem seine Rathschlüsse nach

vult facit, verissimum est: sed ea quae ab hominibus fiunt aut non fiunt, praesertim si ad ipsorum salutem aut condemnationem spectent, pleraque omnia in eorum arbitrio et potestate Deus posuit. Quare in his antequam fiant aut non fiant, non absoluta Dei voluntas sed desiderium potius est et dici debet."

[27]) a. a. O.

[28]) a. a. O.: „Deinde quia non recte semper ex eventu propositum Dei colligitur. Potest enim fieri, ut ab initio Deus aliquid

den Ereignissen der Aussenwelt fassenden und resp. ändernden Gott war dem Socinianismus bei seiner Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt nothwendig: allerdings entging er damit der Prädestination, aber nur um den Preis der Verendlichung Gottes. Diese zeigt sich auch besonders in der Art, wie er die menschliche Freiheit mit der göttlichen Allwissenheit vereinigt, um die Behauptung zu widerlegen, dass die Letztere nur mit einer absoluten Prädestination bestehen könne. Auch hier nimmt er, wie dies früher gezeigt ist, der göttlichen Allwissenheit ihren absoluten Charakter, indem er das sichere Vorauswissen der zukünftigen freien Handlungen Gott abspricht und sich darauf beschränkt, Gott nach den jedesmaligen Umständen, wie sie durch die jedesmalige Entscheidung der freien Wesen bedingt sind, handeln zu lassen. In dieser Auffassung liegt denn auch der Schlüssel zu der Art, wie er der absoluten Prädestination eine von der Nothwendigkeit einer festen Weltordnung hergenommenen Stütze zu entziehen sucht [29]). Konnte man nämlich von dem Standpunct der absoluten Gottesidee aus sagen: Steht es in der Macht des Menschen, was Gott will zu thun oder nicht zu thun, hat also Gott nicht Alles vorher so beschlossen, dass von seinem Beschluss das Thun des Menschen abhängig ist, so würde die Weltordnung unsicher, indem ihre Leitung theils von Gott theils von Menschen abhinge, da es doch der Frömmigkeit fest stehen muss, dass Alles in Gottes Hand sei und nach seinem Wink Alles sich bewege — so antwortet der Socinianismus: Allerdings steht Alles in Gottes Hand, und auch wir behaupten gar nicht, dass die Lenkung des Weltlaufs vom Menschen abhänge. Ihm gehört nur das Wollen oder Nichtwollen, dies aber auch ganz unbedingt. Darüber hinaus geht seine Macht nicht. Kein menschlicher Wille oder

velit, postmodum vero nolit, non quia Deus mutetur, aut mutari possit, sed quia alia quaedam, quae extra Deum sunt, et in quibus vel circa quae effectus voluntatis divinae esse debet, ipsa mutantur."

[29]) Praell. theoll. a. a. O. p. 543 f. — Völkel p. 545 f.

Nichtwille, sei er an sich so unbedingt als er will, ist an sich für den objectiven Weltlauf von Bedeutung, der vielmehr nur durch die äusseren Facta gebildet wird. Diese aber hat Gott im weitesten Umfange sich selber vorbehalten, und dem Menschen nicht eingeräumt, wider seinen Willen den mindesten Einfluss darauf auszuüben [30]). Und das genügt auch für das Interesse der Religion, dass die äusseren Ereignisse vollkommen in [illegible] nd stehen, während der Wille des Menschen ab [illegible] d in seiner Gewalt ist [31]). Damit soll indess nicht [illegible] en, dass nicht auch das äussere Factum Gott [illegible] ie, sobald es ein Verstoss gegen sein Gesetz ist, derselbe nur aus Unbesonnenheit begangen w [illegible] sind nun aber dergleichen Facta mit dem Satz zu [illegible] dass alles Aeussere nur von Gott abhänge? — Sie geschehen nicht in Folge göttlichen Decrets, sondern göttlicher Zulassung. — Also doch eine Einwirkung des Menschen auf die äussere Weltordnung auch gegen den göttlichen Willen? — Allerdings; aber nur so weit es Gott beliebt dieselbe zuzulassen. — Aber warum lässt Gott überhaupt dergleichen seinem Willen zuwiderlaufende Eingriffe des Menschen in die Weltordnung zu? Warum begnügt er sich nicht damit, dem Menschen in der inneren Sphare seiner Selbstbestimmung volle Freiheit zu gewähren — wenigstens würde dies dem Anscheine nach hinreichen Belohnung und Bestrafung zu motiviren — und setzt in der äusseren Sphäre seinen Willen unbedingt ins Werk? — Es

[30]) F. Socin. a. a. O. p. 544: „Respondeo. Ea quae in hominis potestate Deum posuisse affirmamus, non ejusmodi esse, ut ad mundi hujus administrationem ullo modo pertineant. Ea sunt velle et nolle, idque perfectissime et absolutissime. Verum nulla voluntas, aut (ut sic loquamur) noluntas, quantumvis perfecta et absoluta, aliquid per se in mundi administratione momenti habet, sed in externis factis universa vis consistit: haec autem Deus omnino sibi reservavit nec ullam in ipsis quanquam vel minimis prorsus liberam potestatem hominibus dedit."

[31]) a. a. O.

geschieht, weil es aus anderweitigen Gründen besser ist, dass es geschieht, als dass es nicht geschieht [32]). — Welches aber können diese anderweitigen Gründe sein? — Es ist überhaupt, wie dies früher bei Gelegenheit der göttlichen Vorsehung ausgeführt ist, die Nothwendigkeit des Uebels als eines nothwendigen Momentes der objectiven sittlichen Weltordnung. Gott lässt also das Böse zu, damit das Gute daraus komme. — So ergreift also der Socinianismus denselben Ausweg, auf den auch die anderen protestantischen und katholischen Gegner der absoluten Prädestination zuletzt hingetrieben werden.

Die absolute Prädestination ist indess nach der Ansicht des Socinianismus nicht nur unhaltbar, wenn man auf die Gründe sieht, worauf sie sich stützt, sondern ihre Annahme wird auch durch directe Gründe, welche *gegen* sie sprechen, unmöglich gemacht. Denn abgesehen von dem Widerspruch der Schrift, durch welche die menschliche Freiheit an so vielen Stellen auf das Unwidersprechlichste bezeugt wird, so muss einmal im Interesse der Frömmigkeit und Sittlichkeit, die durch eine absolute Prädestination schlechthin vernichtet würden, der entschiedenste Protest dagegen eingelegt werden. Denn „wozu sollten wir arbeiten und uns bemühen, damit wir fromm und gottselig leben? Sintemal da alle Arbeit und Mühe vergebens ist, wo Alles nothwendig geschiehet und nicht anders geschehen kann. Wo aber Mühe und Fleiss aufhöret, da muss auch kurzum die Religion aufhören, und

[32]) a. a. O.: „Tum vero sciendum est, nos non negare, quin factum ipsum externum per se Deo displiceat, quum aliquid adversus ipsius legem committitur, etiamsi imprudenter fiat. — — Interea tamen distinguendum est, — in ipsis factis externis inter Dei decretum et permissionem. Quaedam enim externa facta omnino ante decrevit Deus, quaedam vero permittit. Atque inter ea potissimum quae permittit, saepius multa sunt, quae alioquin ipsi summopere displicent, quippe quod ob aliquam causam satius esse statuat, ea fieri quam non fieri.“

ganz und gar zu Grunde gehen [33]).“ So würde es also zu einem quietistischen passiven Sichgehenlassen kommen, oder was noch schlimmer ist, zu einer Entschuldigung auch des lasterhaftesten Wandels durch die Berufung auf eine göttliche Nothwendigkeit. — Und nicht nur nach der anthropologischen Seite wirkt die Annahme einer absoluten Prädestination vernichtend und [illegible], sondern auch nach der theologischen, auf die [illegible]lbst. Einmal nämlich wird dadurch Gott die höch[illegible]*it* und *Ungerechtigkeit* zur Last gelegt. Denn was [illegible]r, als Jemand zu bestrafen, weil er Etwas nicht [illegible]was er absolut nicht thun konnte? Und doch [illegible] die Gottlosen und Ungehorsamen factisch, w[illegible]h jener Theorie gar nicht in ihrer Gewalt ist, i[illegible]ott gehorsam zu sein, indem vielmehr Gott beschloss, dass sie so sind wie sie sind. — Zweitens aber müsste man Gott *Verstellung* und *Betrug* zuschreiben, sofern er einmal bei sich beschlossen hat, den grössten Theil derer, die das Evangelium hören nicht selig zu machen, andererseits aber in der Verkündigung die Seligkeit Allen anbieten lässt. Das aber ist gerade das Wesen der Heuchelei und des dolus malus, etwas Anderes wirklich zu thun, als man zu thun sich stellt. Weiter wäre es die schmählichste *Unklugheit* und *Thorheit* sofern Gott etwas zu versuchen schiene, wovon er selbst am Besten weiss, dass es nicht geschehen kann. Gott würde sich damit nur lächerlich machen. — Endlich müsste man Gott die *Schlechtigkeit* selbst beilegen, weil er zum Urheber der Sünde würde. Denn wird nur der verdammt, welcher sündigt, so muss der, welcher bevor Jemand gesündigt hat, den Beschluss fasst, dass er unter jeder Bedingung verdammt werde, auch damit zugleich beschliessen, dass er unter jeder Bedingung sündige. So wird also die Prädestination nicht nur zur Ungereimtheit, sondern zur Blasphemie [34]).

[33]) Ostorodt p. 288. — Vergl. Cat. Rac. Q. 436.

[34]) Praell. theoll. p. 542. — Cat. Rac. Q. 427. — Ostorodt p. 288 f. — Völkel p. 524 f.

So ist also die absolute Prädestination in jeder Beziehung verwerflich, und somit die menschliche Freiheit in Annahme des Heils auch nach der göttlichen Seite gesichert. Es ist daher Niemand von denen, welchen das Evangelium verkündigt wird, — es sei denn dass er durch ein gerechtes göttliches Gericht um seiner Sünden willen verstockt sei, — der nicht dem Evangelium frei und aus sich selbst heraus beistimmen könnte. Ist aber dies geschehen, so giebt Gott ihm Alles, dessen er zur Erfüllung seiner Vorschriften bedarf [35]). Der Assensus also, die Annahme der Verkündigung durch Beistimmung ist also schlechthin Werk des Menschen, und erst in Folge davon unterstützt ihn dann auch Gott in der Ausübung der im Evangelium enthaltenen Vorschriften.

So kommt also durch den Socinianismus die positive Bedingung einer Annahme des durch Christus geoffenbarten Heils von Seiten des Menschen, die menschliche Freiheit, abgesehn davon dass ihr Begriff nicht in ihrer ganzen Tiefe gefasst ist, doch entschieden zur Anerkennung. Weniger ist dies augenscheinlich mit der negativen Bedingung, mit der Sünde und dem daraus resultirenden Bewusstsein der eigenen Unvollkommenheit und Erlösungsbedürftigkeit der Fall. Es ist unleugbar, dass im Socinianismus die Sünde, der im Willen sich manifestirende höchste Culminationspunct der Negation im Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen nicht zu seinem Recht kommt. Dies Moment der Negation ist vom Socinianismus so sehr auf die Seite des Wesens geworfen, dass für den Willen kaum Etwas mehr übrig bleiben kann. Sind Unendliches und Endliches, Gott und Mensch schon in ihrem Wesen absolut von einander verschieden, so kann die Ver-

[35]) Praell. theoll. p. 564: „Itaque tandem concludo, neminem esse, ex iis quibus Evangelium pure annunciatur (nisi prius justo Dei judicio ob peccata sua induratus atque excaecatus fuerit) qui libere et sua sponte ei assentiri non possit: quo facto non est verendum, ne ipsius Evangelii praecepta facere non possimus. Iis enim, qui Evangelio assentiantur, omnia largitur Deus, quibus ad ea perficienda indigent."

schiedenheit, welche sich im Willen manifestirt, abgesehn davon dass sie ganz in der Ordnung zu sein scheint, nur von untergeordneter accidentieller Bedeutung sein. Es wird dadurch in dem an sich seienden Verhältniss des Menschen zu Gott wenig oder nichts geändert: im Gegentheil die Sünde der ethische Zwiespalt ist gerade der eigentliche Ausdruck des wesentlichen Verhältnis[redacted]eiten. Die Aufhebung des Zwiespaltes aber ist h[redacted]nwesentliche, oder wenn man will Ueberwesentli[redacted]ltirt weder aus dem Wesen Gottes noch aus dem [redacted]Menschen, ist daher, wo sie überhaupt eintritt, e[redacted]ıdditionelles Ueberzähliges, welches auch eben so [redacted]in könnte. So finden wir auch von hier aus die [redacted]Christenthums, welches ja wesentlich die Tende[redacted]ı Zwiespalt zwischen Gott und Menschen aufzuheben, im Socinianismus als eine zufällige, willkührliche, weil überflüssige. Wollte man nun etwa dagegen bemerken, auf dem Standpunct des Socinianismus finde ja gar kein solches inneres Verhältniss zwischen Wesen und Willen statt, dass man überhaupt eine Manifestation des Willens wie die Sünde als den entsprechenden oder nicht entsprechenden Ausdruck des Wesens mit Recht bezeichnen könnte, vielmehr habe der Wille seine eigene Sphäre, und da er als freie Willkühr durch den Socinianismus bestimmt sei, so sei es seinem Begriff eben so angemessen, wenn er sündige als wenn er den göttlichen Willen befolge — wollte man dies etwa vom socinianischen Standpunct aus einwenden, so enthüllt sich dadurch nur eine andere nicht minder bedenkliche Consequenz der socinianischen Anschauungsweise. Denn durch jene Lostrennung des Wesens vom Willen gewinnt man nur, dass der Zwiespalt in den Menschen selbst hineingetragen und für ihn als das Naturgemässe gefasst wird. Denn das ist doch sicherlich der Zwiespalt des Endlichen und Unendlichen in den Menschen selbst gesetzt, wenn er seinem Wesen nach absolut von Gott geschieden, durch seinen Willen mit ihm eins sein soll. So dass wir also nunmehr nicht nur einen einfachen Dualismus

des Unendlichen und Endlichen haben, sondern auf jeder von beiden Seiten wieder einen solchen. Denn nicht nur im Menschen findet ein solcher Dualismus statt, sofern dem Endlichen das Wesen, dem Unendlichen der Wille entspricht, sondern auch im Unendlichen, sofern hier umgekehrt das Wesen dem Unendlichen, der Wille durch die Danebenstellung des menschlichen Willens dem Endlichen entsprechen würde. Wie wir es denn auch bisher beständig gefunden haben, dass im Socinianismus Gott nach der Seite seines Willens durch die Hervorhebung der menschlichen Freiheit verendlicht wird [36]).

B. Die Verwirklichung der Aneignung des Heils durch den Menschen. Glaube und Werke. Rechtfertigung. Neuer Wandel.

Dass die subjective Aneignung des durch Christus geoffenbarten Heils durch den *Glauben* geschehe, darüber stimmte der Socinianismus mit dem orthodoxen kirchlichen Lehrbegriff überein; wie er aber die theologische und anthropologische Basis für denselben ganz anders bestimmt hatte, so darf es auch nicht befremden, wenn er diesen Voraussetzungen gemäss auch den Begriff des Glaubens selbst ganz anders fasst, als es auf der orthodoxen sei es katholischen sei es evangelischen Seite geschah. Im Glauben unterscheidet der Socinianismus zwei oder wenn man will drei Momente, einmal die Beistimmung (assensus), durch die wir die Wahrheit der Lehre Christi anerkennen, sodann das Vertrauen auf Christum und durch ihn auf Gott, und das Vertrauen endlich involvirt den Gehorsam gegen Gott nicht nur in den Stücken, worin Christus das mosaische Gesetz bestätigt, sondern auch in denen, wo er Neues hinzugefügt hat. Nur in dem letzteren Sinne als Vertrauen und Gehorsam ist der Glaube der selig-

[36]) Die Summa von 1787 stimmt in der Lehre von der Sünde, Freiheit u. s. w. im Wesentlichen mit dem älteren Socinianismus überein; vergl. p. 272 ff.

machende [37]). Und zwar bezieht sich der Glaube in diesem Sinne wesentlich auf die Gebote und Verheissungen Christi, nur accidentiell auf seine Person und sein Amt [38]). Dies Letztere ist allerdings die conditio sine qua non, wir müssen vor allen Dingen glauben, dass Jesus der Christus der Sohn Gottes ist, und Macht hat uns das ewige Leben zu geben; dann wird die andere S[illegible]laubens, welche an dem Gehorsam gegen die G[illegible]i ihren Inhalt hat, gewissermassen von selbst [illegible]la kein Vernünftiger wissentlich das ewige Leb[illegible]ien wird [39]); immer aber ist doch das practische [illegible] Glaubens eigentlich dasjenige auf welches es [illegible] unserer Beseligung ankommt [40]). Wenn d[illegible]loment in den Begriff des Glaubens mit aufgen[illegible]o liegt dies zwar nicht in dem Namen an sich, der vielmehr (fides = confidentia) auch ein Vertrauen ohne Gehorsam bezeichnen kann, wohl aber

[redacted]

[37]) Cat. Rac. Q. 417: „Qnae vero est (fides), quam salus non consequitur necessario? — — Est assensus tantum etc. — 418: Quae vero fides est, quam necessario consequitur salus? — Est fiducia per Christum in Deum. Unde apparet, eam in Christum fidem duo comprehendere: unum ut non solum Deo verum et Christo confidamus. Deinde ut Deo obtemperemus non in iis solum, quae in lege per Mosen lata praecepit et per Christum abrogata non sunt, verum etiam in iis omnibus quae Christus legi addidit."

[38]) F. Socin., De fide et operibus B. F. P. I, p. 623: „Altera significatio est, quum significat confidere Christo, atque haec fides ad ipsius Christi praecepta et promissa praecipue respicit: accessorie autem et ut sic dixerim antecedenter ad ejus personam atque munus."

[39]) F. Socin. a. a. O.

[40]) a. a. O.: „Ex iis quae hactenus dicta sunt intelligi potest, me quum una tecum affirmo sine Christi fide non posse quenquam vitam aeternam adipisci, etsi utramque istam fidem intelligo, non tamen utramque eadem ratione intelligere, nec ob eandem caussam, nec utrique eodem modo salutem nostram attribuere: sed priori quatenus praecedit et secum necessario trahit posteriorem: posteriori vero, quatenus ea ipsa est revera, qua justificamur et Deo ad vitam aeternam grati efficimur."

in der besonderen Anwendung auf Christus; denn da Christus uns Vorschriften zu befolgen gegeben hat, so kann mit dem Glauben an ihn nicht ein blosses Vertrauen auf ihn ausgedrückt sein, sondern auch die Beistimmung und der Gehorsam gegen seine Vorschriften [41]). Das Vertrauen und der Gehorsam bedingen sich wechselseitig. Einmal ist das Vertrauen die Ursache des Gehorsams; denn eben deshalb gehorcht man, weil man vertraut. Sodann aber wird auch wieder das Vertrauen durch den Gehorsam vollendet, denn man kann von Niemand sagen, dass er wahrhaft vertraut habe, bevor er das Vertrauen durch die That bewährt hat [42]). So liegt also, wenn man Alles zusammenfasst, in dem Glauben = Vertrauen nicht nur für wahr halten, was Christus uns Betreffendes gesagt hat, sondern auch es so hoch achten, dass wir thun, was er uns zu thun, dass wir hoffen, was er uns zu hoffen gebietet; oder um es noch bezeichnender und prägnanter auszudrücken, dass wir nicht nur, wo er uns etwas Gutes verheisst unter der Bedingung, dass wir etwas Bestimmtes thun sollen, dies für wahr halten, sondern auch dass wir kein Bedenken tragen, jene Bestimmung durch unsere That zu verwirklichen, um der Verheissung theilhaft zu

[41]) De Jesu Christo Servat. B. F. P. II, p. 237: Quapropter quamvis fides in Christum, id est haec locutio propria vi nihil aliud quam confidentiam in Christo declaret, quae citra alicujus rei ab ipso affirmatae assensum citraque obedientiam aliquam suapte natura consistere potest; tamen quum Christus nonnulla praeceperit et affirmaverit, fide in Christum non simplex quaedam, quae in Christo collocetur confidentia solum exprimitur, sed iis etiam quae affirmavit firmus adhibitus assensus et ejus praeceptorum obedientia omnino comprehenditur."

[42]) De J. C. Servat. p. 235: „Ea siquidem in Deo confidentia, quae nos coram ipso Deo justos constituit, partim obedientiae caussa est, partim ipsa obedientia perficitur. Caussa est obedientiae, nam ideo quis obedit, quia confidit. Perficitur autem obedientia, quia nemo vere confidisse dici potest, antequam reipsa obediat: immo ideo confidisse dicitur, quia obedierit."

werden [43]). Es erhellt dass in allen diesen Wendungen, welche der Socinianismus macht, um das Wesen des Glaubens darzulegen, das Hauptgewicht beständig auf die practische Seite fällt, auf den Gehorsam den der Socinianismus unter jeder Bedingung in den Begriff des Glaubens mit aufgenommen wissen will. Es darf daher auch nicht befremden, nicht nur dass diejenigen Auffass[illegible]e wie die katholische oder die evangelische das [illegible]ehorsams in ihren Glaubensbegriff nicht mit au[illegible] härtesten Tadel erfahren, sondern auch dass der [illegible]s Glauben und Gehorsam nicht selten geradezu [illegible]. In dieser Bestimmtheit als Gehorsam gegen [illegible]hristi ist der Glaube der beseligende oder nach [illegible]n Bezeichnung der rechtfertigende.

Der Begriff der *Rechtfertigung* an sich wird vom Socinianismus ähnlich gefasst, wie vom Protestantismus; die Rechtfertigung des Menschen, um die es sich hier handelt, ist keine Gerechtmachung, obwohl das Wort an sich diese Bedeutung haben kann, sondern nur eine Fürgerechterklärung, eine Lossprechung von der Schuld und Strafe der Sünde [45]). Es ist also im Wesentlichen der juridische Sinn der Rechtfertigung den der Socinianismus geltend macht.

Aus der Feststellung der Begriffe von Glauben und Rechtfertigung ergiebt sich sodann das Nähere über die Art und

[43]) a. a. O. p. 234.

[44]) Ostorodt p. 303: „ — den Glauben an Jesum Christum, *das ist, den Gehorsam* der Gebot Christi unter der Hoffnung das ewige Leben zu erlangen." — Vergl. p. 17: „So ist nun an Gott glauben anders nichts, denn dass der Mensch seine Zuversicht auf ihn setze und ihm gehorsam sei."

[45]) Fragmenta de justificatione B. F. P. I, p. 619: „Rechtfertigung bedeutet justum pronunciare, hoc est talem judicare qui omnino non debeat condemnari, vel talem pronunciare ac si numquam peccasset." — Cat. Rac. Q. 453: „Justificatio est, quum nos Deus pro justis habet, quod ea ratione facit, quum nobis et peccata remittit et nos vita aeterna donat."

Weise, wie wir durch den Glauben gerechtfertigt werden. Was zunächst Gott betrifft, so bewegt ihn nichts uns für gerecht zu halten, und um uns eines solchen Gutes theilhaft zu machen bedarf es nichts als des gnädigen Willens und freien Beschlusses in Gott, kraft dessen er lediglich sich selbst und seine Güte in Betracht zieht; und da wir für gerecht von Gott nicht gehalten werden können, ohne von der Schuld unserer Sünden losgesprochen zu werden, so erlangen wir diese Lossprechung, indem uns Gott freiwillig und aus reiner Gnade unsere Sünden vergiebt. Wir unsererseits erlangen diese Sündenvergebung durch den Glauben an Christum, der nichts Anderes ist als Christo vertrauen und nach seinen Vorschriften das Leben einrichten. So dass also der Glaube an Christus (in diesem Sinne verstanden) die von Gott geordnete Bedingung unserer Rechtfertigung ist [46]). Es ist somit nicht die bewirkende Ursache unserer Rechtfertigung — dies ist vielmehr einzig Gottes Gnade, — sondern nur die caussa sine qua non [47]).

Dabei ist indess zu bemerken, dass der Glaube an Christus nur unter dem neuen Testament die von Gott gesetzte Bedingung der Rechtfertigung ist. Auch unter dem alten Testament wurden einige Menschen gerechtfertigt, nicht freilich durch Erfüllung des Gesetzes — denn diese ist dem Menschen so gut wie unmöglich — [48]), sondern gleichfalls durch den Glauben und zwar durch den Glauben an Gott, oder wenn man will durch das Vertrauen auf oder den Gehorsam gegen Gott. Dass die alttestamentlichen Frommen durch den Glauben an den zukünftigen Messias gerechtfertigt seien, ist ein Irrthum. Denn der Messias hätte dann dem

[46]) Altera synopsis justificationis nostrae coram Deo B. F. P. I, p. 602.

[47]) a. a. O. p. 603.

[48]) Wenn gleich diese Unmöglichkeit nicht als eine absolute zu fassen ist, weil Gott sonst ungerecht und thöricht wäre, dem Menschen Etwas zu befehlen, was dieser auf keine Weise vollbringen könnte; Fragm. de justif. a. a. O. p. 619 f.

gesammten Volk auf eine offene Weise schon durch Moses verheissen sein müssen — nur dann konnte es auch durch den Glauben an ihn nach Rechtfertigung streben — vielmehr ist die Messiaserwartung erst viel später — seit Jeremias — allgemein geworden. Und selbst in der allgemeinen Verbreitung der Messiashoffnung, wollte man dieselbe auch schon früher statuiren, läge [illegible] nicht, dass die Menschen durch den Glauben an [illegible] den gerechtfertigt werden sollten, da hiezu eine [illegible]ttliche Verheissung nothwendig wäre, eine sol[illegible]. T. aber nicht findet [49]). Uebrigens wissen wir [illegible]ch die ausdrückliche Bezeugung der Schrift, [illegible]testamentlichen Frommen durch den Glauben an [illegible]fertigt wurden; heisst es doch Abraham glaubte [illegible] ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, und die ganze Reihe alttestamentlicher Frommen, welche Hebr. 11 aufgezählt wird, kann gleichfalls nur durch den Glauben an Gott gerechtfertigt sein [50]). Dabei unterscheidet sich abgesehn von dem verschiedenen Gegenstande des Glaubens die Rechtfertigung des alten Testaments von der des neuen noch dadurch, dass dort die Rechtfertigung durch den Glauben an Gott nicht eigentlich in den Bund selbst aufgenommen war, und somit rein von der göttlichen Gnade abhing, während die Verheissung der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus ein integrirendes Moment des neuen Bundes bildet, Gott also hier *verpflichtet* ist seine Zusage zu halten, die an sich freilich gleichfalls rein in der göttlichen Gnade ihren Ursprung hat [51]). Uebrigens ist sich der recht-

[49]) a. a. O. p. 620.

[50]) Cat. Rac. Q. 454.

[51]) Notae in dial. de justif. B. F. P. I, p. 615: „Nam sub lege quoque — — fide homines justificabantur, id est in Deum fiducia (p. 620: „quatenus Dei praecepta servantes quamvis interdum laberentur plane ostendebant idque reipsa praestabant, se Deo confidere). Quanquam non ex aperto et universali ac perpetuo Dei cum ullo hominum genere percusso foedere, quale sub Evangelio cum omni humano genere percussum est, sed ex libera id est nullo adhuc foedere ejus-

fertigende Glaube in beiden Testamenten darin gleich, dass er das practische Moment den Gehorsam mit umfasst.

Ist nun aber im Glauben das Hauptmoment, das eigentlich rechtfertigende der Gehorsam, ist es mithin ein Thun von Seiten des Menschen, worauf es ankommt, so scheint sich ja hiemit der Socinianismus in geraden Gegensatz zu stellen gegen die paulinische Auffassung der Rechtfertigung durch den Glauben, welche der Rechtfertigung durch Werke so scharf und entschieden entgegengestellt wird. Allein ein solcher Widerspruch mit der paulinischen Auffassung wird nicht zugegeben. Stellt Paulus den Glauben als rechtfertigend den Werken gegenüber, so versteht er unter den Werken den vollkommenen und beständigen Gehorsam, wie ihn Gott von den Menschen unter dem Gesetz verlangt, nicht jene Werke, in denen sich der Gehorsam manifestirt, den auch die Gläubigen Gott zu leisten haben [52]). Wozu noch kommt, dass *diese* Werke nicht nur aus eigner Kraft rechtfertigen, sondern nur als eine von der göttlichen Gnade gestellte Bedingung, während da, wo die Werke dem Glauben gegenübergestellt werden, die Meinung ist, dass sie aus eigener Kraft rechtfertigen sollten [53]). Die Werke rechtfertigen also

modi adstricta Deivoluntate. Nam ex ipso foedere justificationis ratio omnibus proposita nulla alia erat, quam per legis conservationem, quae sane communis et plane cum humano sensu consentiens justificationis ratio est.“ Vergl. Cat. Rac. Q. 454.

[52]) Cat. Rac. Q. 420: „In iis locis ubi Apostolus fidem opponit operibus — — de operibus ejusmodi agit, quae et perfectam et perpetuam obedientiam continent, qualem sub lege Deus ab hominibus requirebat, verum non de iis operibus, quae obedientiam quam Deus a nobis qui in Christum credidimus requirat, comprehendunt.“

[53]) De J. C. Servat. a. a. O. p. 238: „Opera enim, quibus ea fides opponitur, non quaelibit opera sunt, nec quocumque modo accepta et considerata. Sed — — ea opera absolutam et perpetuam per totum vitae curriculum legis divinae conservationem et executionem significant; et tamquam sua vi hominem justum coram Deo constituentia considerantur.“

schon vorangehen, erhellt sc
und Bekehrung der Rechtfert
Anderes ist als die Aufhebung
Die Busse und Bekehrung aber
rung des Lebens und das Tl
der früheren schlechten [55]).
Werke, weil sie in der That
unterschieden sind. — Allerd
den Glauben wesentlich als
Unterschied zwischen Glauben
jectiver, nicht in der Sache li
gehalten, dahin angegeben wer
trauen ist, die Werke aber d
gewissermassen die Form des

[54]) Fragmenta de justificat. B.
Rechtfertigung nicht aus Werken ist
sint, ut propter ipsorum meritum jus
nemo est, qui perfectissime atque
opera faciat, quae sive sub Vetere
scripta sunt, id quod tamen omnin
hoc, ut per ipsa opera tanquam ejus
ficatio continua

war sich mit Paulus wegen der rechtfertigenden Bedeutung der Werke abzufinden, eine um so vollkommnere Stütze fand man an Jacobus, dessen Aeusserungen über das Verhältniss des Glaubens zu den Werken daher auch mit Vorliebe vom Socinianismus citirt werden. Wenn Jacobus das Verhältniss des Glaubens zu den Werken so auffasst wie das des Körpers zum Geist, so zieht man von Seiten des Socinianismus den Schluss daraus, dass die Werke keineswegs einfach Früchte und Folgen des Glaubens seien, wie man gewöhnlich (von Seiten der Evangelischen) annehme, sondern vielmehr das den Glauben vollendende und belebende Princip. Und in diesem Sinne sind die Werke rechtfertigend [57]). In der That ist die Anschauungsweise des Jacocusbriefs wesentlich die des Socinianismus; auch der Verfasser jenes Briefs versteht unter den Werken, von denen er die Rechtfertigung abhängen lässt, keineswegs die gesetzlichen Werke, wohl aber die ganze practische Seite des Gehorsams gegen den göttlichen Willen, wie dies eben auch vom Socinianismus geschieht. Nur setzt wie es scheint der Jacobusbrief den Glauben den Werken schärfer entgegen, als es vom Socinianismus geschieht, während dieser vielmehr wie wir gesehen haben, den Unterschied beider Seiten nur als einen in das Subject fallenden gefasst wissen will. Allein dies gilt wohl bemerkt nur von dem rechtfertigenden Glauben; nur diesen identificirt der Socinianismus in der angegebenen Weise mit dem Gehorsam und den Werken. Im Uebrigen kennt er auch sehr wohl einen Glauben ohne Werke, den er dann mit Jacobus als todt und nicht rechtfertigend bezeichnet. Und zwar ist nicht nur der Glaube todt, welcher

sequenter opera ipsa justificant, quatenus executio sunt ac perfectio et tanquam forma ipsius fidei."

[57]) a. a. O.: „Ac tandem (Jacobus) fidem quae operibus careat, corpori spiritu carenti assimilat. Unde constat, opera nequaquam simpliciter esse fidei fructus ut vulgo creditur, sed fidei formae perfectionem indere, et vitam (ut sic dixerim) tribuere. Itaque vides, quomodo et cur dicam, opera quae fidem subsequuntur, efficaciam habere justificandi coram ipso Deo idque divinarum literarum testimonio."

dass zum Glauben soll er
etwas hinzukommen muss,
liegt, die Werke oder der Ge
wie der Geist im Körper d
und nur als dieser beseelte
Wenn es also heisst, dass
dies eigentlich von dem In
ment, dem Gehorsam oder
haben hier im Wesentlichen d
das gerade Gegenstück zu der
wonach eben der Glaube das
den Werken und das eigentli

Aber sollen nun die Wer
Rechfertigende sein, wie ist
haupt möglich? denn der Geh
nirgends ein vollendeter. An
dies gar nicht. Nicht in dem
fertigung die Sünde fortgenom

[48]) Dial. de justificat. a. a. O
persuasionem, quam plerique fide
alias omnis Papistarum fex et reli

Rechtfertigung gar keine auch nicht die leichteste Sünde mehr zuliesse; vielmehr liegt nur das darin, dass die Sünde nicht mehr das herrschende Princip und der sündliche Habitus nicht mehr vorhanden ist, dass also auch keine schweren Sünden, welche vom Reiche Gottes ausschliessen begangen werden [60]). Wenn wir nur beständig bestrebt sind, den Vorschriften Christi nachzukommen, überhaupt wenn wir nur nach dem Geist und nicht nach dem Fleisch wandeln, so muss mit Recht gesagt werden, dass wir Christo gehorsam sind, und die mancherlei Unwissenheits- und Schwachheits-Sünden, die wir doch noch begehen, werden uns nicht angerechnet, und vermögen nicht den Stand der Rechtfertigung aufzuheben [61]). Dass dies nicht geschieht motivirt der Socinianismus dadurch, dass unser Gehorsam, die Heiligkeit und Gerechtigkeit unsers Wandels nicht die bewirkende sondern nur die conditionale Ursache unserer Rechtfertigung vor Gott ist [62]). Die eigent-

Gebot zu halten: worüber sie auch viel Elends und endlich ihrer viel den allerschrecklichsten Tod gelitten haben."

[60]) Altera synops. justific. nostrae B. F. P. I. p. 603: „Quod tamen non ita intelligendum est quasi nullum prorsus ne levissimum quidem peccatum admittat, sed non amplius illi ulla ex parte peccatum dominari, neque eum ullius peccati habitum (ut loquuntur) habere; adeo ut (verbi gratia) nec scortator nec ebriosus nec avarus nec conviciator nec injustus dici possit, nec, breviter, aliquid eorum facere, quae qui faciunt certum est eos regnum Dei non possessuros."

[61]) Theses de justificatione a. a. O. p. 604: „Quae quidem praecepta, ut ne minima quidem ex parte transgrediamur, omnibus viribus conari debemus. Quod si minus contingat nos istud assequi, modo eo usque progrediamur, ut non secundum carnem sed secundum spiritum ambulemus, Christo obedire jure tamen dicemur, nec nobis ea imputabuntur, quae alioqui per humanam fragilitatem vel ignorantiam, contra Christi praecepta interdum committimus, justificatione nostra integra perpetuo permanente, donec ita vivamus, ut in nullo peccato maneamus quod Christi praeceptis adversetur."

[62]) Altera synopsis a. a. O.: „ — diligenter cavere debemus, ne ipsam sanctitatem atque innocentiam justificationem nostram coram

lich bewirkende Ursache unserer Rechtfertigung ist in letzter Instanz immer die freie göttliche Gnade, die uns unsere Sünden erlässt, auch wo unser Wandel den Anforderungen des göttlichen Willens nicht entspricht. Dabei muss aber doch wenigstens bis zu einem gewissen Grade eine solche Uebereinstimmung statt finden: der allgemeine Charakter unseres Wandels muss e ichen zugewendeter geistlicher sein, und nur Bedingung sieht uns Gott die vereinzelten und sbrüche der Sünde nach. Der Socinianismus will litte bilden zwischen der Ansicht der Evangelisc *im* Menschen gar nichts von Gerechtigkeit ist, Rechtfertigung entspräche, und zwischen der Auffa rfectisten, welche in dem Gerechtfertigten eine vom Heiligkeit verlangen, weil sie dieselbe als bewirkende Ursache der Rechtfertigung ansehen. Jener Mittelweg aber ist „dass man den für gerecht und heilig halte, welches Werke gemeinlich (d. h. im Allgemeinen) heilig und gerecht sind, ob er wohl bisweilen nicht vorsätzlich noch muthwillig, sondern aus Unvorsichtigkeit oder menschlicher Schwachheit Etwas thut, welches mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht übereinkömmt: sintemal die menschliche Schwachheit sehr gross ist und derhalben die Vollkommenheit kaum erreichen kann. Welcher Schwachheit sich Gott erbarmet hat und sich derhalben mit uns nach höchstem Recht nicht begehen wollen, sondern hat uns durch Christum nicht allein aller unserer vergangenen Missethat Verzeihung angeboten und zugesagt, sondern will uns auch noch für solche halten, als wenn wir alle Wege seine Gebote gehalten hätten, ob wir wohl zu Zeiten hernach straucheln: so wir anders den Fussstapfen Christi nach allem unserm

Deo esse credamus, neve illam nostrae coram Deo justificationis caussam efficientem aut impulsivam esse affirmemus, sed tantummodo caussam, sine qua eam justificationem nobis non contingere decrevit Deus."

Vermögen nachfolgen und all unser Leben nach seinen Geboten reguliren und anstellen: also dass billig könne gesagt werden, dass wir nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist leben [63])."

Uebrigens hören wir auf gerechtfertigt zu sein, wenn wir aus dem Gehorsam in die Sünde zurückfallen und darin bleiben [64]): womit der Socinianismus hauptsächlich der reformirten Lehre von der Unverlierbarkeit der göttlichen Gnade entgegentritt. Dass wir von Neuem Busse thun und gerechtfertigt werden, ist nicht unmöglich. Doch steht die erneute Busse nicht in unserer Gewalt, sondern Gott verleiht sie, denen er will, nach seinem Belieben [65]). Durch diese Beschränkung wird natürlich die menschliche Freiheit wesentlich alterirt, und wir haben hier wiederum eine von den Willkührlichkeiten des Socinianismus, welche aus seinem Gottesbegriff, den er vorwiegend als Willkühr fasst, nothwendig hervorgehen müssen. Was die nähere Veranlassung jener Bestimmung anbetrifft, so glauben wir nicht zu irren, dass sie mit Rücksicht auf den besonderen Fall der Verstockung getroffen zu sein scheint, welche nur so genügend gerechtfertigt werden zu können schien.

Von der so eben entwickelten Auffassung der Begriffe, Glauben, Werke, Rechtfertigung aus musste sich natürlich für den Socinianismus der schärfste Gegensatz gegen die orthodoxe Rechtfertigungslehre ergeben, wonach die Rechtfertigung der Menschen vor Gott durch Zurechnung der Satisfaction Christi geschehen sollte, welche sie im Glauben ergreifen. Zwar

[63]) Ostorodt p. 308.

[64]) Theses de justif. a. a. O. p. 604: „Caeterum si eveniat, ut ab hac obedientia deficiamus et in unum plurave peccata relabamur in eisque permaneamus, justificati esse desinimus."

[65]) a. a. O.: „Possumus tamen poenitentia et vitae ex Christi praeceptis emendatione denuo justificari. Verum iterata poenitentia ista non in nostra potestate est; sed Deus ut eam habere possint, illis concedit quibus vult ipsique videtur."

ist eine solche Zurechnung schon deshalb eine Unmöglichkeit, weil das was zugerechnet werden soll, die Satisfaction Christi nach dem Socinianismus gar nicht existirt. Aber auch abgesehen davon, so widersprechen sich die beiden Begriffe Satisfaction und Zurechnung einander vollkommen. Ist wahrhaft für uns genuggethan, was braucht es noch einer Zurechnung dieser Genugthuung, j[illegible] ne solche überhaupt noch möglich? Will man [illegible] gen, die Zurechnung der Genugthuung geschehe [illegible] eck der Genugthuung, sondern zu einem anderen [illegible] wir gerechtfertigt würden, so kommt man auch [illegible] weiter. Denn haben wir in Wahrheit eine Ge[illegible] Christo, so ist unsere Rechtfertigung als etw[illegible]s, auf die Genugthuung Folgendes eine Unmöglic[illegible] [illegible]n ist Rechtfertigung nichts Anderes als Freisprechung von Sünden und Fürgerechterklärung, so ist diese ja schon im vollsten Umfange durch die Satisfaction gesetzt, und es ist schlechterdings unmöglich, dass Jemand nicht von der Sünde sollte frei gesprochen oder für gerecht erklärt werden [66]). Ist nun schon Imputation und Satisfaction einander widersprechend, so ist nicht minder die Imputation der Satisfaction *durch den Glauben* eine Unmöglichkeit. Denn soll der Gegenstand des Glaubens nicht etwas Falsches sein, so muss bevor wir an die Satisfaction glauben, diese auch wirklich vorhanden sein. Ihr Vorhandensein kann also nicht erst von einer Bedingung, dem auf sie folgenden Glauben abhängig sein. Und doch müsste dies der Fall sein, sollte die Satisfaction uns erst durch den Glauben zu Theil werden. Die Satisfaction müsste also zugleich unbedingt und bedingt geschehen sein, was sich einander aufhebt [67]). Ja auch zugegeben, dass dies einander nicht widerspräche, was wäre es es für eine immense Absurdität, Jemandem eine Wohlthat zu erweisen, unter der Bedingung dass er glaubt ihm sei

[66]) De Jesu Christ. Servat. B. F. P. II. p. 214. 215.

[67]) a. a. O. p. 217.

die Wohlthat erwiesen [68]). Auch ist die Lehre von der Zurechnung einer fremden Gerechtigkeit in der Schrift gar nicht begründet; es heisst immer nur — wie in dem Beispiel Abraham's — dass der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet sei, und dies heisst nichts Anderes, als dass Gott den Menschen im Hinblick auf seinen Glauben trotz der Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit seiner Werke für gerecht ansieht, um seines Glaubens willen die ihm noch anhaftenden Mängel übersieht. Was hat damit die Zurechnung einer fremden Gerechtigkeit zu thun, an die weder Paulus noch Moses im Traume dachten [69])? Berief sich die Orthodoxie für die Möglichkeit einer Zurechnung fremder Gerechtigkeit auf die Parallele des adamitischen Falls, wo eine fremde Ungerechtigkeit und Schuld der gesammten übrigen Menschheit zugerechnet werde, so wies der Socinianismus diese Berufung ab, indem er auch eine solche Verbreitung der Sünde und Schuld durch Imputation in Abrede stellte. Ist aber nicht wenigstens der Tod durch Imputation der Schuld Adam's auf die Nachkommen übergegangen? — Keineswegs; denn der Tod hat sich von Adam durch die geschlechtliche Fortpflanzung auf die Nachkommen verbreitet, und ebenso soll sich auch das Leben von Christo nicht durch Zurechnung seiner Gerechtigkeit verbreiten, sondern dadurch dass wir durch den Gehorsam gegen ihn gewissermassen seines Geschlechts werden [70]). Die Imputation also und die Rechtfertigung durch dieselbe erweist sich

[68]) a. a. O.: „Sed finge non pugnare haec interse, quid alioqui tamen absurdius excogitari potest, quam alicui beneficium dari, si credat sibi beneficium datum fuisse."

[69]) a. a. O.

[70]) a. a O.: p. 225: „Non igitur quia nobis Christi justitia et obedientia imputetur ideo vitam aeternam participamus, sed quia, postquam per propriam obedientiam illius progenies facti sumus, idem de nobis judicium fit, quod de ipso factum est: quem admodum non ideo mortis rei sumus, quia Adami delictum et inobedientia nobis imputetur, sed quia quum ex ipso procreati simus, idem de nobis judicum fit, quod de illo factum fuit."

nismus war auch hier im F
Auffassung nicht gelungen v
welche hier in Betracht kor
heit zusammen zu schliesse
Reformation mehr *die* Sei
hatte, wonach in ihm ein
schen mit Christo und Gott
und mehr die andere Auffas
sich allerdings auch schon vo
wonach der Glaube als Ver
schen gelegene Verdienst Ch
sprechend die Rechtfertigung
äusserlicher Hergang. Dadu
lich die Möglichkeit abgeschn
des Christen aus dem Glaube
fertigung auf eine organische
denn ist im Glauben und m
Lebensprincip nicht schon de
gesetzt, so kann es später
hinzukommen, und der neue
dadurch zu dem Glauben und

Stelle einer mangelhaften Vermittlung eine Einseitigkeit setzte. Er identificirte das Princip mit seiner Entfaltung, den Glauben mit dem neuen Wandel, wie er sich im werkthätigem Gehorsam manifestirt, die Rechtfertigung mit der Heiligung. Es war allerdings bei seiner Auffassung des Christenthums nur eine Nothwendigkeit. Ist das Christenthum objectiv betrachtet wesentlich Gesetz, so kann ihm auf der Seite des Subjects auch nur die Befolgung, der Gehorsam und seine Verkörperung im Werk entsprechen, und der Glaube kann nur in Betracht kommen, sofern er mit dem Gehorsam sich deckt. Damit ist aber zugleich die Schranke, welche den Menschen von Gott trennt als eine unübersteigliche gesetzt. Denn während man sonst an dem Glauben eine Brücke hat, die das Endliche mit dem Unendlichen verbindet, sofern im Glauben der Mensch seine Persönlichkeit aus den mancherlei Mängeln und Unvollkommenheiten des äusseren und inneren Lebens zu der absoluten Energie des Gottesbewusstseins zusammenfasst, und sich darin über alle Endlichkeit erhaben mit Gott eins weiss, so kann der Socinianismus eine solche Einigung nicht vollziehen; denn der Gehorsam, das Werk ist seiner Natur nach immer unvollkommen und mangelhaft; losgerissen und isolirt von dem idealen Grunde des Glaubens besitzt es nicht die unendliche Energie, welche dem Glauben inne wohnt und ihn befähigt, die Himmelsleiter zwischen Gott und dem Menschen zu bilden. Soll der Mensch, welcher auf dem Standpunct der Werke steht, dennoch mit Gott geeint werden, d. h. soll er trotz der Unvollkommenheit seines Gehorsams vor Gott gerechtfertigt werden, so kann er dies nur durch einen Act der göttlichen Willkühr, und auf einen solchen läuft auch zuletzt die socinianische Rechtfertigung und Sündenvergebung hinaus. Wir kommen auch hier mithin zu dem Resultat: die Einigung des Menschen mit Gott ist nur eine willkührliche; das Natürliche und Wesentliche ist der Zwiespalt.

...ntnisse als in ar
der reformirten und luthe
Unterschied der sichtbaren
Unterscheidung, welche all
verfehlte zu bezeichnen ist,
die tiefe und aecht protestan
malige äussere Erscheinung d
druck ist für die übergreifen
Kraft, und gerade die Erke
hältnisses ist es, die als die
tismus von Fortschritt zu F
lungsstufe zur anderen fort
Protestantismus zu sein. Inde
scheidung aufgenommen hat,
seine protestantische Abkunft.
sie bei ihm auftritt, übertrifft

[1]) Cat. Rac. Q. 487: „Intelle
Expone porro qui sit ipsius popu
isque visibilis vel invisibilis."

[2]) a. a. O. 488: „Quae vero
eorum hominum, qui doctrinam
Q. 522: „Quae Ecclesia est invisi

noch die Form des lutherischen und reformirten Dogmas, und ihre gänzlich unvermittelte Einführung zeigt, dass der Socinianismus hier nur etwas Vorgefundenes aufnahm. Auch wird die unsichtbare Kirche im rak. Catechismus zuletzt mit ein paar Fragen abgefunden [3]), während der Hauptinhalt der Lehre von der Kirche durchaus auf die Seite der sichtbaren fällt, mit deren Entwicklung nach den Bestimmungen des Socinianismus wir es daher hier auch nur zu thun haben werden.

Die sichtbare Kirche ist einmal die allgemeine, sofern sie als Totalität sämmtlicher christlicher Vereine gefasst wird, oder sie bezieht sich auf die einzelnen Gemeinschaften, die christlichen Kirchen [4]). Das Gemeinschaftliche besteht in dem Festhalten der wahren Lehre, sofern dieselbe zur Seligkeit nothwendig ist, die Differenz ergiebt sich aus der verschiedenen Auffassung der zur Seligkeit nicht gerade absolut nothwendigen Momente der christlichen Religion [5]). Mit der Concession einer Pluralität von Kirchen in dem weitesten Umkreise der einen allgemeinen Kirche war allerdings der magische Zauberkreis des Romanismus durchbrochen, welcher die römische Kirche mit der allgemeinen unmittelbar identificirend nur von einer abstracten Einheit wissen wollte, die alle wirkliche Besonderung von sich ausschloss. Mit jener Anerkennung war zugleich ein anderer Punct erledigt, welcher zu jener Zeit den Dogmatikern viel zu schaffen machte, die Frage nach der *wahren* Kirche. Nachdem durch die Reformation das Autoritätsprincip gestürzt war, welches im Katholicismus

[3]) QQ. 522—24, wo es auseinandergesetzt wird, in wiefern von einer unsichtbaren Kirche die Rede sein könne.

[4]) Cat. Rac. Q. 488.

[5]) F. Socin. De Eccles. a. a. O. p. 347: „Quum enim multa in religione Christiana sint, quae licet utilia tamen necessaria non sint ad aeternam salutem: nihil prohibet, quominus plures coetus Christionorum sive Ecclesiae inter se aliquatenus diversae, omnes talem doctrinam habeant, quae satis sit ad salutem istam consequendam."

die Uniformität beständig aufrecht erhielt, so war es natürlich, dass im Protestantismus alsbald eine Mehrheit verschiedener Richtungen und religiöser Parteien hervortrat, deren jede mit grösserer oder geringerer Exclusivität nicht nur gegen die römische, sondern auch gegen die anderen protestantischen Confessionen behauptete die Kirche zu sein. Sofern nun aber alle Anderen denselben [illegible] hoben, so kam es für die einzelne Confession dar[illegible] n Anspruch zu erweisen. Daher auf allen Seiten [illegible] chungen über die wahre Kirche und ihre Merk[illegible] mit der grössten Leidenschaftlichkeit über die [illegible] führte Streit. Die ganze mehr dem Rationalen z[illegible] nschauungsweise des Socinianismus setzte ihn [illegible], hier eine weniger engherzige Ansicht auszusp[illegible] ei den anderen protestantischen Confessionen vermöge eines Residuums katholischer Exclusivität zu finden war. Er wollte das Prädicat der wahren keiner Kirche absprechen, in der die zur Seligkeit nothwendige Lehre gefunden würde, ja diese ist nach seiner Ansicht gerade das, was die wahre Kirche recht eigentlich constituirt [6]. und des zur Seligkeit Nothwendigen war im Socinianismus nicht allzuviel. Es ist daher gänzlich unzulässig nach besonderen Merkmalen und Kennzeichen zu suchen, an denen man die wahre Kirche zu erkennen habe: hat eine Gemeinschaft die wahre Lehre nicht, so mag sie noch so viel andere Merkmale aufweisen, die wahre Kirche ist sie nicht [7], und aus dergleichen Merkmalen die wahre Kirche erkennen wollen, nicht aber daraus, ob sie die zur Seligkeit nothwendige Lehre hat, ist ebenso, als wenn man einen Menschen nicht aus der Vernunft die ihn erst zum Menschen macht, sondern aus gewissen äusseren sein Wesen nicht constituirenden Merkmalen erkennen wollte [8]. Es ist also genug, „dass man die heilsame

[6]) Cat. Rac. Q. 489: „— nimirum salutaris doctrina quam quicunque coetus habet et profitetur, est vera Christi Ecclesia."

[7]) a. a. O.

[8]) De Eccles. a. a. O. p. 323.

Lehre Christi wisse, woraus denn der Glaube an Jesum Christum herkommt, um welches willen ein jeglicher Mensch, er sei wo er wolle, er kenne die Kirche oder nicht, Gott allewege gefällt, und derhalben auch das ewige Leben, wie er uns durch Christum verheissen hat, gewisslich erlangen wird [9]." Ist denn nun aber nicht die wahre zur Seligkeit nothwendige Lehre doch wenigstens ein Merkmal der wahren Kirche [10]? Keineswegs, erwiedert der Socinianismus; denn da die heilsame Lehre recht eigentlich das Wesen der Kirche Christi ausmacht, so kann es nicht ihr Zeichen sein, da das Zeichen von der Sache, deren Zeichen es ist, doch unterschieden sein muss [11]. — Freilich kommt hier zuletzt, wenn man auch die Frage nach der wahren Kirche von der Hand weist, Alles endlich auf die Frage an: welches ist die wahre zur Seligkeit nothwendige Lehre? — Denn dass die wahre Kirche nur sei, wo die wahre Lehre, das konnten auch Katholiken und die anderen Protestanten noch immer zugeben, ohne deshalb im Mindesten von ihrer Exclusivität abzustehen. Auf die Frage nach der wahren zur Seligkeit nothwendigen Lehre antwortete nun zwar der Socinianismus im Allgemeinen mit der heil. Schrift. Da aber diese sich nicht selbst auslegt, auch weit mehr enthält, als zur Seligkeit zu wissen nothwendig ist, so bedarf es eines Princips, wodurch die wahre zur Seligkeit nothwendige Lehre aus der heil. Schrift gewonnen wird, und dies kann nach dem Socinianismus kein Anderes sein, als die Vernunft. In höchster und letzter Instanz ist also eigentlich die Vernunftmässigkeit der Lehre das Criterium der wahren Kirche.

Die Kehrseite des exclusiven Anspruches *sämmtlicher* Kirchen auf das Prädicat der Wahrheit bildete die gleichfalls

[9]) Ostorodt, Unterrichtung p. 403.

[10]) Schon Balduin machte diesen Einwurf: Ausführliche und gründliche Widerlegung des Deutschen Arianischen Catechismi p. 609.

[11]) Cat. Rac. Q. 489: „At tenere salutarem doctrinam, quum Ecclesiae Christi sit natura, signum illius si proprie loquaris esse non potest, quum signum ipsum a re cujus signum est differre oporteat."

in der Reformationszeit entstandene Behauptung, dass die wahre Kirche nirgends sei, oder dass man wenigstens nicht wissen könne, wo sie sei, falls sie sich nicht durch besonders von Gott beglaubigte Männer als die wahre zu bewähren im Stande sei. Man ging von der Voraussetzung aus: die Kirche ist verderbt. Wer aber hat nun das Recht sie zu reformiren und wie steht ein solch[illegible] erweisen? Dass nun, nachdem die Verderbni[illegible] erkannt ist, eine ganze Reihe von Secten aufg[illegible] die sich Alle miteinander rühmen, die richtige [illegible] der Kirche getroffen zu haben und mithin die [illegible]rche zu sein, das macht die Sache nur noch ve[illegible]d schwieriger. Denn Alle können doch nicht die [illegible]irche sein, ja es wäre wohl gar möglich, da[illegible] ihnen die wahre Kirche sei, eine Möglichkeit, die zur Wahrscheinlichkeit wird, wenn man bedenkt, dass ja die Kirche verderbt ist, die Reformatoren aber nur aus ihr hervorgegangen sind. Es bleibt uns also Nichts übrig als ruhig abzuwarten, bis es Gott etwa gefallen wird, besonders von ihm beglaubigte Männer zu senden, welche durch Wunder ihre Unfehlbarkeit beweisen. Mit andern Worten: ist die Kirche einmal verderbt, so kann sie nur durch ein unmittelbares Eingreifen des Göttlichen reformirt werden, und aller Reformation, die sich nicht über einen solchen unmittalbar göttlichen Ursprung ausweisen kann, ist die Anerkennung zu versagen [12]). — Eine solche Anschauungsweise konnte natürlich ebensowohl zu einer indolenten Passivität in religiosen und kirchlichen Angelegenheiten als zu einer schwärmerischen Erregung hinführen, sobald sich Männer

[12]) Vergl. Ostorodt p. 408. — Völkel De vera rel. l. VI cp. 19. — Ostorodt erzählt von Gemälden, die von dieser Richtung ausgegangen, auf denen der Papst an einem Ort, Luther am anderen, Calvin an einem dritten und noch einem anderen ein Wiedertäufer predigt, und über einem Jeglichen geschrieben: Siehe hie ist Christus! — Unter den polnischen Unitariern finden wir diese Anschauungsweise namentlich von Math. Radecius vertreten, vergl. F. Socini epistola III ad Math. Radecium B. F. P. I. p. 381 f.

fanden, welche den Ruf eines Wunderthäters oder überhaupt eines unmittelbar vom göttlichen Geist Getriebenen zu erlangen wussten. Ihnen stand dann Alles frei: kein Gesetz keine Ordnung war vor ihren Angriffen sicher; sie durften Alles wagen, denn sie handelten im unmittelbaren Auftrage Gottes. — So natürlich dergleichen Erscheinungen in einer Zeit waren, wo die Autorität die bis dahin als eine absolute unfehlbare gegolten hatte plötzlich zusammenstürzte, und der Geist noch nicht Zeit gehabt hatte sich in der neuen Situation zurecht zufinden, so sehr lag es doch im Interesse des Protestantismus sie mit aller Kraft zu bekämpfen, wollte er es anders zu einer organischen geordneten Entwicklung bringen. Der Socinianismus erklärte sich nicht minder als die lutherische und reformirte Kirche gegen dergleichen Extravaganzen einer alle Objectivität und Geschichte vernichtenden Anschauungsweise. Es ward mit Recht hervorgehoben, dass der Abfall und die Verderbniss der Kirche niemals absolut habe sein können, und dies gerade ward als die Wahrheit der entgegengesetzten römischen Ansicht bezeichnet, wonach die Kirche niemals habe abfallen und irren können, was einseitig und absolut festgehalten gleichfalls zur Unwahrheit wird [13]). Sodann ist uns als beständiges Criterium der Zustände der Kirche die heil. Schrift gegeben, welche mithin bei jeder Reformation zu Grunde zu legen ist. Machte man nun aber von entgegengesetzter Seite den Einwurf, dass ja die Auslegung der heil. Schrift eine verschiedene sei, indem jede Glaubenspartei sie für sich in Anspruch nehme, dass mithin um die Richtigkeit der Auslegung zu documentiren, eine besondere Beglaubigung durch Wunder nothwendig sei, so erinnerte der Socinianismus dagegen an die Einfachheit und Verständlichkeit der Schrift, welche grade zu dem Zweck verfasst sei, dass sie einem Jeden zugänglich sei, und deren Nichtverständniss nur in Gottlosigkeit oder Nachlässigktit von Seiten des Menschen ihren Grund haben könne. Die heil. Schrift sei also in der rechten Weise

[13]) Ostorodt p. 408. 409. 422. — F. Socin a. a. O.

dass es im apostolischen Z
können, während wir doc
Beispiel der corinthischen G
Pauli geistliche Gaben und V
dern selber reichlich mit d
war [14]). — So kommt als
Anwendung der heil. Schrift
nunft das die heil. Schrift au
nianismus keine andere als
von einer andern Seite wieder
kommen, wie bei der Unters
wahren Kirche.

Ist nun durch das Voran
ihrem allgemeinen Wesen na
wenn wir ihren Inhalt nach
nismus näher ins Auge fassen,
hervor, in denen sich der Organ
entfaltet, das Kirchenregiment

[14]) Ostorodt p. 427 f.

[15]) Von besonderer Wichtigke
Politia ecclesiastica u. s. w. Als
gentlich

### A. Kirchenregiment.

Der Socinianismus geht von dem Grundsatz aus, dass das Kirchenregiment wesentlich von dem weltlichen Regiment zu trennen sei, und auf sich selbst beruhen müsse [16]). Es war dies ein Grundsatz der zu Anfang der Reformation überall geltend gemacht, später aber im Drange der Umstände von den protestantischen Hauptconfessionen wieder aufgegeben ward, bis er sich in der Gegenwart immer unwiderstehlicher Bahn bricht. Näher ist nach den Bestimmungen des Socinianismus das Kirchenregiment nach seiner inneren geistigen Seite betrachtet rein monarchisch: Christus ist das Haupt, der König und Herr der Kirche; nach seiner äusseren zeitlich erscheinenden Seite aber ist es weder monarchisch noch aristokratisch sondern rein demokratisch: jedes Mitglied der Kirche hat an und für sich gleiches Recht wie das andere [17]). Es giebt an sich keine bevorrechtete Kaste und keine bevorrechteten Personen, sondern nachdem der eine Grund Christus gelegt ist, der allerdings nicht anders gelegt werden kann, so steht es Jedem frei darauf fortzubauen, wie er will, nur hat er darauf zu sehen wie er fortbaut und dass sein Werk ein probehaltiges

statt gefunden, und die liturgischen Formulare, welche die Politia für den öffentlichen Gottesdienst so wie für Taufen, Trauungen, Begräbnisse, Ordinationen aufstellt, sind wohl am wenigsten als Ausdruck einer schon allgemein unter den Socinianern herrschenden Observanz zu betrachten. Fester war dieselbe unstreitig bei der Abendmahlsfeier, wie dies auch schon aus der Darstellung der Politia erhellt, und es erklärt sich dies aus der Bedeutung, welche der Socinianismus dem Abendmahl beilegte als dem einzigen absolut zum Wesen des Christenthums gehörigen Ritus. Ueber die Feier desselben bei den Socinianern ist indess schon oben bei der Darstellung der Lehre vom Abendmahl das Nöthige bemerkt.

[16]) Polit. eccles. p. 48 f.: „Distinguendum enim diligenter est politicum regimen ab ecclesiastico, quod voluntaria tantum subjectione constat, involuntaria autem et coacta prorsus evertitur: contra quam in civili regimine contingit.“

[17]) a. a. O. p. 30. 32.

sei [18]). Bei dieser ursprünglich gleichen Berechtigung Aller kann natürlich das Kirchenregiment seine Berechtigung nur herleiten von der Gemeinschaft und bei den einzelnen kirchlichen Aemtern, durch welche die Kirche ihre Selbstverwaltung vollzieht, ist es immer festzuhalten, dass sie der Allgemeinheit untergeordnet sind.

Diese Aemter sind nun, da die Apostel, Evangelisten und Propheten nur der christlichen Urzeit angehören, vorzüglich Geistliche, Kirchenälteste aus dem Laienstande und Diaconen [19]). Die Geistlichen stehen einander alle gleich, Keiner hat eine Prärogative vor dem Anderen, der Socinianismus verschmäht die prunkenden Titel der Erzbischöfe, Metropolitane u. s. w., selbst den der Bischöfe, sofern derselbe in corrumpirtem Sinn gebraucht wird. Denn ursprünglich im N. T. sind die Bischöfe von den Pastoren und Presbyteren nicht verschieden [20]). Bei dem Geistlichen kommt es besonders ausser der Sittlichkeit seines Wandels auf die Befähigung zum Lehramt an, bei den Aeltesten welche es ausser der allgemeinen Leitung der Gemeinde vorzüglich mit der Schlichtung der in derselben entstandenen Streitigkeiten zu thun haben, auf ein gesundes und scharfes Urtheil, bei den Diaconen, deren Amt die Finanzverwaltung der Gemeinde nebst Armen-, Wittwen- und Waisenpflege ist, auf bewiesene Treue und Sorgfalt in der Verwaltung [21]). Bei allen diesen Aemtern bedarf es keiner besondern Mission — im katholischen Sinne — sondern ihre Autorität resultirt aus ihrer rechtmässigen Wahl und Installirung und wird erhalten durch die gewissenhafte Beobachtung der bei der Wahl übernommenen Pflichten [22]). Senioren und Diaconen werden von

[18]) a. a. O. p. 22 f.

[19]) Pastores (= Doctores, Episcopi), Seniores, Diaconi. Vergl. Cat. Rac. Q. 493 mit Polit. eccl. p 42, wo noch die Kirchenpatrone hinzukommen.

[20]) a. a. O. p. 51 f.

[21]) a. a. O. p. 55. 58. 72.

[22]) Cat. Rac. Q. 505. — Pol. eccl. p. 65.

der Gemeinde erwählt [23]), die Geistlichen von der allgemeinen Synode, sowie diese auch das Recht hat den einzelnen Gemeinden ihre Geistlichen zu bestimmen [24]). In der Leitung der Gemeindeangelegenheiten steht neben dem aus (Patron) Geistlichen, Aeltesten, Diaconen bestehenden Vorstande die Gemeindeversammlung, in welcher über die Kirchenzucht der Gemeinde, wichtige sie betreffende Fälle und den Finanzzustand beschlossen ward [25]). Die höchste und letzte Instanz für kirchliche Angelegenheiten bildet die allgemeine Synode, bestehend aus den Vorständen der einzelnen Gemeinden. Zu ihrem Ressort gehören die allgemein kirchlichen Angelegenheiten, insbesondere Wahl und Constituirung von Geistlichen, die Handhabung der Kirchenzucht über dieselben, die letztinstanzliche Entscheidung der in den einzelnen Gemeinden unerledigt gebliebenen Streitfälle, ferner die Beschlussnahme über die Aufbringung und Vertheilung der allgemeinen Kirchengelder, Unterstützung Armer und um ihres Glaubens willen Verfolgter, Schulangelegenheiten, endlich weitere Verbreitung des gemeinsamen Glaubens durch Schriften und Missionen [26]). Wie oft solche Gemeindeversammlungen oder Synoden gehalten werden sollten, darüber scheint nichts Näheres festgesetzt gewesen zu sein; auch ist es bei der kurzen ungestörten Entwicklung des Socinianismus nicht wahrscheinlich, dass sich darüber schon eine feste Observanz ausgebildet habe.

[23]) Pol. eccl. p. 72.

[24]) a. a. O. p. 77 ff. 314 ff. — Morscovius hat die Gründe für die Wahl eines Geistlichen durch die einzelne Gemeinde und durch die Synode sehr ausführlich einander entgegengestellt, entscheidet sich aber doch für das Letztere, was nach seinem Ausdruck ziemlich allgemeine Sitte bei den Socinianern gewesen zu sein scheint, hauptsächlich aus dem Grunde, weil sonst einmal leicht eine zu grosse Abhängigkeit des Geistlichen von der Gemeinde entstehe, und sodann bei dieser Wahlart sich leicht zu Gunsten untauglicher Subjecte dem Gemeinwohl schädliche Intriguen geltend zu machen pflegen. — Als ob das bei der Wahl durch die Synode anders wäre! —

[25]) a. a. O. p. 269.

[26]) a. a. O. p. 314 ff.

Wir haben hier also im Allgemeinen die Gründzüge einer Presbyterial- uund Synodal-Verfassung, die indess wegen der gestörten äusseren Entwicklung des Socinianismus die Ausbildung zu einer festen Gestalt nicht erlangt haben [27]).

B. Kirchendisciplin.

Die Kirchenzuc ie allgemeine, von allen Christen gegenseitig eils eine besondere, zu deren Ausübung die V meinde verpflichtet sind [28]), und vermöge einer t sie eine private und öffentliche [29]). Gegen ren können natürlich alle Vergehungen sein, d Mitglied gegen das Andere schuldig macht, auch e zur weiteren Kunde kämen; Gegenstand der Letzteren sind hauptsächlich die zur öffentlichen Kenntniss gekommenen schwereren Vergehen der Gemeindeglieder, die privaten nur in dem Falle, wenn die vorangegangene private Ermahnung fruchtlos gewesen ist [30]). In der öffentlichen Kirchenzucht, welche vor der gesammten Gemeinde vollzogen wird, findet sodann eine dreifache Gra-

[27]) In der Summa von 1787, die hinsichtlich des Artikels von der Kirche im Wesentlichen mit dem älteren Socinianismus übereinstimmt, findet sich p. 623 ff. eine sehr bemerkenswerthe Ausführung über die Bedeutung und das Ansehn der allgemeinen Synode in Glaubenssachen. Ihren hierhin einschlagenden Beschlüssen kommt für den Einzelnen keinerlei verpflichtende Autorität zu, sofern er nicht von ihrer Wahrheit überzeugt ist: ein blinder Gehorsam kann von Niemand verlangt werden. Ueberhaupt thut sie besser, falls nicht auf dem Wege der Ueberzeugung eine Uebereinstimmung zu erlangen ist, sich dergleichen dogmatischer Beschlussnahmen lieber gänzlich zu enthalten. In keinem Fall kann die Wahrheit von der Stimmenmehrheit abhängen. Auch lehrt es die Erfahrung aller Jahrhunderte, dass durch dergleichen Beschlussnahmen der Streit in der Kirche statt beigelegt zu werden, nur noch ärger geworden ist.

[28]) Cat. Rac. Q. 509. — Pol. eccl. p. 274.

[29]) Cat. Rac. Q. 511.

[30]) Cat. Rac. QQ. 512. 514. — Pol. eccl. p. 271.

dation statt: zuerst Ermahnung, sodann eine temporäre Ausschliessung von der kirchlichen Feier, ohne Aufhebung des geselligen Umgangs, endlich drittens die Excommunication, die feierliche Ausschliessung von der Gemeinde und die Aufhebung alles näheren geselligen Umgangs mit ihm [31]). Der Zweck der Kirchenzucht, insbesondere auch der Excommunication ist die Beschämung und Besserung des Ausgeschlossenen. Er wird wieder aufgenommen, sobald unzweideutige Zeichen seiner ernstlichen Reue und Besserung vorhanden sind. Besondere Busswerke werden nicht verlangt [32]). Als Häretiker sind aus der Kirchengemeinschaft nur diejenigen auszuschliessen, deren Irrthümer den Christo schuldigen Glauben und Gehorsam und damit die Erlangung der ewigen Seligkeit unmöglich machen; also Lehren wie die welche in Abrede stellen, dass Jesus der Christ, oder dass er von den Todten auferstanden, oder dass er im Himmel regiere, und für die Seinigen sorge, oder die ihm die göttliche Verehrung absprechen; oder die welche eine Vierheit von Göttern einführen, welche die göttliche Verehrung geschaffener Dinge, wie der Bilder, Statuen, gestorbener Menschen oder des Brods im Abendmahls verlangen [33]). — Aber war denn nicht die Verehrung Christi von dem socinianischen Standpunct aus auch die Verehrung eines Geschöpfes und Einführung mehrerer Götter? Ueberhaupt ist das angegebene Kriterium für die Ausschliessung von Ketzern ein so relatives, dass sich auch die römische Kirche jenen Canon hätte aneignen können: es kam lediglich auf die nähere Interpretation dessen an, was denn den Glauben und Gehorsam gegen Christus und die Erlangung der ewigen Seligkeit unmöglich mache. Zwar fand hier nun im Socinianismus eine liberalere Auslegung statt, allein das Princip war doch wesentlich dasselbe. Freilich geräth hier

[31]) Cat. Rac. QQ. 515. 516. — Pol. eccl. p. 278. — Völkel, De vera rel. p. 689, der die beiden letzten Grade als imperfecta und perfecta separatio unterscheidet.

[32]) Pol. eccl. p. 285. 87. 99 f.

[33]) Völkel a. a. O. p. 693.

der Socinianismus mit sich selbst in Widerspruch: denn wenn er anderweitig anerkannt hatte, dass keine Majorität über den Glauben des Einzelnen ein competenter und untrüglicher Richter sein könne, so hatte er sich schon damit eigentlich des Rechtes begeben, Einzelne als Häretiker aus der Kirchengemeinschaft auszuschliessen.

Consequenter finden wir ihn nach einer andern Seite. Der Satz nämlich von der Nichteinmischung des Staats in die Angelegenheiten der Kirche ward auch nach der Seite der Disciplin auf das Strengste festgehalten. Wie die Kirche in ihrer Verwaltung alle Betheiligung des Staats abweist, so auch in der Ausübung ihrer Zucht; der weltlichen Obrigkeit bedarf sie in derselben nicht [34]). Mit diesem ächtprotestantischen Satz stellte der Socinianismus sich auf eine rühmliche Art nicht nur den Grundsätzen der römischen Kirche, sondern auch dem unprotestantischen Verfahren der beiden protestantischen Hauptconfessionen entgegen, welche nur zu bald in dieser Beziehung dem ursprünglichen Geiste des Protestantismus untreu wurden und römischen Glaubens- und Gewissenszwang in die protestantische Kirche übertrugen. Der Socinianismus dagegen lehnte allen äusseren Zwang vermittelst der Herbeiziehung der politischen Gewalt schlechterdings ab: die Kirchenzucht sollte in keiner Weise bürgerliche Nachtheile zur Folge haben. Am schärfsten und entschiedensten protestirte der Socinianismus beständig gegen die bürgerliche Bestrafung der Häretiker durch Verbannung, Gefangenschaft und Hinrichtung; er sah in einem solchen Verfahren nur eine gänzlich unzulässige Uebertragung des alttestamentlichen Standpunctes in das Reich des neuen Bundes. Ja selbst im A. T. ward nur die Abgötterei so streng bestraft, was natürlich auf die christlichen Häretiker keine Anwendung leiden kann. Der

[34]) Ostorodt p. 195: „Warum denn auch die Gemeinde oder Kirche selber durch sich diese ihre disciplinam exequiret und verwaltet: also dass sie sich im Geringsten nicht der weltlichen Obrigkeit in derselben Verwaltung gebrauchet."

Ketzermord ist im Christenthum schon deshalb unzulässig, weil die Todesstrafe überhaupt vom christlichen Standpunct nicht gebilligt werden kann. Zudem wie will der Mensch es verantworten demjenigen das Leben zu nehmen, welcher von Gott der doch hier vorzugsweise der Beleidigte ist unter den Lebendigen geduldet wird? Und wer ist denn endlich so unfehlbar, dass er mit absoluter Gewissheit bestimmen könnte: dies ist die absolut wahre Lehre, alle andere nicht? Aber nicht nur nicht mit der Todesstrafe ist gegen die Häretiker nicht zu verfahren, sondern auch nicht mit den anderen bürgerlichen Strafen: denn das ist überhaupt nicht die Art wie das Christenthum wirkt und sich zu behaupten hat: seine Macht ist die Ueberzeugungskraft der Wahrheit [35]).

[35]) Vergl. F. Socinus an verschiedenen Stellen, Ostorodt p. 195 ff., Völkel a. a. O. p. 693 f., Joh. Crell, Vindiciae pro religionis libertate B. F. P. IV, p. 521 ff., und eine Reihe von anderen gerade diesen Punct betreffenden Schriften des Socinianismus die man in den Catalogen von Sand und Bock angeführt findet. — Dem Geiste nach gehört hieher die seltene mir vorliegende Schrift: In haereticis coercendis quatenus progredi liceat Mini Celsi Senensis disputatio. Ubi nominatim eos ultimo supplicio affici non debere aperte demonstratur. Christlingae 1577. — Der Name Minus Celsus Senensis ist kein pseudonymer, dessen sich Laelius Socinus bedient habe, wie Zeltner dies mit grosser Sicherheit in seiner Historia Crypto-Socinismi Altorfini p. 185 f. meint, sondern es ist der eigentliche Name des Verfassers, wie Schelhorn dies zuerst in den Amoenit. liter. Tom. VII. p. 86 behauptete und sodann in einer eigenen Dissertation De Mino Celso Senensi. Ulm, 1748 weiter motivirte. Dass Laelius Socinus der Verfasser nicht kann gewesen sein, erhellt schon daraus, dass in der Schrift die Hinrichtung des Val. Gentilis erwähnt ist, die erst im J. 1566 vier Jahre nach dem Tode des Laelius erfolgte. Vergl. Bock, Histor. Antitrinit. Tom. II. p. 641 f., wo man auch noch mehr hierhin einschlagende Werke citirt findet. — Minus Celsus sagt am Schlusse seines Werks: „Nostrum igitur erit hunc verbi Dei gladium mordicus tenere; hoc uno adversus omnes sacrosanctae Christianae religionis hostes decertare, hoc uno Satanam ipsum ejusque emissarios jugulare. Ea vero arma deponere, quae ab eo non solum contemtui habentur, sed in pectora nostra miserabili clade retorquet.“

Freilich war unstreitig die eigene Bedrängniss, der sich der Socinianismus von Seiten der Staatsgewalt um seiner religiösen Ueberzeugung willen ausgesetzt sah, kein geringer Hebel, um das eingewurzelte Vorurtheil von der Pflicht des Staats den katholischen Glauben in seiner Exclusivität zu schützen recht gründlich aufzuheben; allein es ist doch auch unleugbar, dass jene [illegible] eise in den Principien des Socinianismus tief ge[illegible]t war, wie in denen des Protestantismus übe[illegible]

[illegible]g.

Der Conflict de[illegible]en Pflichten mit den Pflicht[illegible]tsbürgers.

Wir haben im Vorangehenden gesehen wie der Socinianismus wesentlich von dem Princip der Autonomie der Kirche ausging: kirchliche und staatliche Angelegenheiten, Verwaltung, Zucht sollten für sich bestehen; wir werden hier sehen wie diese Trennung beider Seiten wieder in einen abstracten Monismus umschlägt, in welchem die Kirche das eigentlich bestimmende Princip, der Staat nur von accidentieller Bedeutung ist.

Bei der engen Verschlingung des kirchlichen und des staatlichen Elements im Katholicismus konnte eine Reformation des Ersteren nicht ohne Einfluss auf das Letztere bleiben. Es lag in der Natur der Sache, dass auch die staatlichen Verhältnisse in den auf dem kirchlichen Gebiet begonnenen Reformationsprocess hineingezogen werden mussten. Während nun hier die dem Wesen des Protestantismus eigentlich angemessene Tendenz darauf gerichtet sei nmusste, jeder Seite der Kirche wie dem Staat eine (relativ) selbstständige Entwicklung zu sichern, so konnten die beiden Abweichungen von der normalen Bildung darin bestehen, einmal dass das Kirchliche dem Staatlichen geopfert ward, politische Zwecke die besondere Weise der kirchlichen Reformation bestimmten, wovon es dann nur eine Folge war, dass die protestantische Kirche in Abhängigkeit von der Staatsgewalt blieb; —

oder aber als das übermächtige Princip trat das religiös-kirchliche auf und ordnete die staatliche Seite sich unter, so dass also die staatlichen Verhältnisse unmittelbar nach religiösen Principien regulirt wurden. Wo diese letztere Einseitigkeit in die Erscheinung trat, da konnte sie nur in dem Falle eine dauernde Existenz gewinnen, dass das herrschende religiös-kirchliche Princip als ein objectiver stetiger in sich geordneter Organismus gefasst ward, den man nun auf das Staatsleben anwandte. In dieser Weise mussten der jüdischen Theocratie gleichende kirchlich-staatliche Gemeinwesen entstehen, wie um das ausgezeichnetste Beispiel zu nennen der Genfer Kirchenstaat. Auf wesentlich verschiedene Weise musste das Dominiren des religiösen Princips da wirken, wo es in der Form der subjectiven Begeisterung und schwärmerischen Erregung auftrat. Bei einem auf einem solchen Fundament begründeten Gemeinwesen konnte natürlich von einer Stetigkeit der Entwicklung von einem bestimmt geordneten und gegliederten Organismus und deshalb auch von einer dauernden Existenz nicht die Rede sein kann, wie es sich auch in der Geschichte zeigt, dass dergleichen kirchlich-politische Erscheinungen nur ein kurzes schnell aufflackerndes schnell verlöschendes Dasein zu haben pflegen. Zwischen solche sporadische meteorartige Gestaltungen und die Formationen der ersteren Classe stellt sich nun noch eine andere Reihe auf demselben Princip beruhender Bildungen, welche in mannichfachen Uebergängen bald in die eine bald in die andere Seite verlaufend, das religiöse Princip nach welchem sie das politische Gemeinwesen zu gestalten sucht, zwar in einer grösseren Objectivität erfasst, indem es die principielle Bedeutung der aller Controlle sich entziehenden rein subjectiven Begeisterung verwirft, dabei aber für die Constituirung des Gemeinwesens nicht auf alttestamentlichen Boden zurückgehn, sondern in der neutestamentlichen Sphäre stehen bleiben will. Die religiös-moralischen Vorschriften des N. T. werden hier zu der Bedeutung politischer Gesetze erhoben, womit man natürlich doch wieder im Grunde auf den alttestamentlichen Standpunct zurücksinkt,

wenn gleich die religiös-moralischen Bestimmungen, welche auf den Staat übertragen werden, anderer Art sind als im A. T. Wenn gleich sie nun aber in religiös-moralischer Beziehung viel höher stehen, als die des A. T., so sind sie doch viel weniger geeignet, als staatliche Gesetze gefasst zu werden, weil das Christenthum wesentlich nicht darauf ausgeht, eine politische [illegible] in, vielmehr gerade darin seine Allgemeinheit ha[illegible] das religiöse Element aus dem politischen Partic[illegible] die freie und universale Innerlichkeit des Gei[illegible] Gesinnung zurücknimmt. Zu dieser letzten Cla[illegible]e Wiedertäufer, nachdem die erste gährende B[illegible]s Princips, durch die sie der zunächst vorangel[illegible]rischen Classe angehörten, verraucht war, und wen[illegible]m grösseren Theile nach die Socinianer, denen es gerade hier am wenigsten gelang, das anabaptistische Element auszuscheiden, welches ihm von Anfang anhing.

Zwar könnte man zweifelhaft werden, ob überhaupt der Socinianismus in die Reihe derjenigen Erscheinungen zu setzen sei, welche an einem einseitigen Dominiren des kirchlich-religiösen Elements über das Staatliche ihr Princip haben, wenn man hört wie stark der Socinianismus die Pflicht der Unterwürfigkeit unter die weltliche Obrigkeit einschärft. Kaum haben unsere deutschen Reformatoren die Pflicht der duldenden Unterwerfung unter die weltliche Macht jemals nachdrücklicher ausgesprochen als Socinus, der jeden activen Widerstand gegen die Befehle der Obrigkeit schlechthin verdammte, selbst wo es den Schutz der religiösen Ueberzeugung galt [36].

[36]) So erschienen ihm die Kämpfe der Protestanten in Frankreich und Holland (Germania inferior) für ihre religiöse Freiheit als eine frevelhafte Auflehnung. „Itaque hac aetate nostra ab iis qui Christianos se esse prae ceteris jactant, per speciem Christianae religionis asserendae id fieri vidimus, quod barbari atqui efferati homines facere exhorrescunt, ut scilicet contra proprios reges arma ferant.“ Ad Jac. Palaeol. B. F. P. II, p. 30. — P. Bayle bemerkt hiezu unter dem Artikel F. Socin: „Il parle plutôt comme un Moine qui

Der Christ ist also von der Obrigkeit Alles zu leiden verpflichtet, was sie über ihn zu verhängen für gut findet. Aber das ist auch Alles. Nur der leidende Gehorsam ist Pflicht, für den thätigen Gehorsam giebt es einen anderen höheren Canon als die Befehle der weltlichen Obrigkeit, das Wort Gottes; wo die Befehle der politischen Machthaber dawiderlaufen, da ist es Pflicht nicht zu gehorchen und lieber Alles bis zum Tode zu erdulden [37]). Mit diesem „du sollst Gott mehr gehorchen als den Menschen" hielt sich der Socinianismus eine Hinterthür offen, durch die er es möglich machen konnte, jedwedes antistaatliche Element in sich aufzunehmen. Es kam nun nur darauf an näher zu bestimmen, was denn den göttlichen Geboten zuwider sei, und da fand denn der Socinianismus vermöge seiner abstracten Auffassung des Christenthums als eines neuen religiös-moralischen Gesetzes in den dermaligen Staatsverhältnissen genug, was ihm mit den Bestimmungen der heil. Schrift nicht zu stimmen schien.

Schon früher bei der Entwicklung der socinianischen Auffassung der Vorschriften des Christenthums ist bemerkt, wie der Socinianismus es als unchristlich bezeichnete, sein Recht gegen ein Gemeindeglied vor der weltlichen Gerichtsbarkeit zu verfolgen, und wenn es auch in solchen Fällen noch ausnahmsweise als zulässig erklärt ward, wo es sich um wirklich bedeutende materielle Interessen handelte, so ward es

auroit vendu sa plume pour faire haïr la Reformation Protestante, que comme un fugitif d'Italie."

[37]) a. a. O. p. 80: „Si igitur is qui tibi in terris dominatur prorsus jubet aliquid, quod Dei mandatis adversetur, morere potius, quam illi obtemperes et ita Deum maxime coles, non autem armis vim, quam tibi facere conatur, repellere tenta; istud enim non quidem Dei cultum defendere est, sed suam ipsius vitam aliaque hujus mundi bona conservare velle." — Joh. Crell zu Röm. 13, 1 B. F. P. III, p. 179: „Hic docet, in quo officium Christianorum erga magistratum contineatur, nempe ut magistratui sint dicto audientes et illi in omnibus obtemperent, quae divinis mandatis contraria non sunt. Nam alioqui Deus potius quam magistratus audiendus est."

doch gänzlich untersagt, wo es nur die Verfolgung von Beleidigungen gegolten hätte. Der Grundsatz: lieber Unrecht leiden als Unrecht thun ward in seinem weitesten Umfange geltend gemacht, und die Nothwehr gegen thätliche Angriffe wenn auch nicht verboten so doch dahin beschränkt, dass man dabei seinem Feinde keinen Schaden zufügen, am allerwenigsten das Leben nehmen dürfe. Und zwar ward dieser Grundsatz nicht nur auf private sondern auch auf öffentliche Verhältnisse angewendet, und somit der Krieg nicht nur der Angriffs- auch der Vertheidigungskrieg als unchristlich verboten. In der Behandlung der Kriegsfrage zeigt sich der abstracte Standpunct dieser Anschauungsweise recht evident; wie dem Einzelnen zugegeben wird Waffen zur Abschreckung von Räubern bei sich zu tragen, so wird auch den christlichen Gemeindegliedern zugegeben, sich wenn Krieg droht zu rüsten, bewaffnet mit ins Feld zu ziehen und die Waffen gegen den Feind zu schwingen; aber — wirklichen Gebrauch machen sollen sie von den Waffen nicht [35]). — Es würde dies also nur helfen gegen Feinde, die sich durch den Anblick von Waffen schrecken lassen, und auch dies würde natürlich nur so lange währen, als es noch nicht bekannt wäre, dass die Angegriffenen nicht zuzuschlagen wagten. — Ward nun dem Socinianismus entgegengehalten, dass ja ihre Anschauungsweise sobald sie allgemein sei, den Ruin des Staats nach sich ziehen müsse, so erwiederte er, dass es dem Christen nicht gezieme, um irdischer Vortheile willen Böses mit Bösem zu vergelten. Zudem meinte man, es würden sich wenn einmal Krieg geführt werden müsse, immer auch ohne die wahrhaften Christen Leute genug finden, die sich zum Kriegshandwerk bereitwillig finden liessen; habe doch auch Gott sich zur Zerstörung Jerusalem's nicht der Christen sondern der Heiden und Ungläubigen bedient. Den wahrhaften Christen dagegen ist es zu gestatten, sich vom

[35]) Ad Palaeol. a. a. O. p. 83. Ad Eliam Arcissev. F. S. Epistola B. F. P. I, p. 438. — Ostorodt p. 177.

Kriegsdienste durch eine Geldabgabe loszukaufen [39]). — Freilich ist das nicht eine indirecte Einwilligung? — Ihre eigentliche Zuspitzung erhielten alle diese Scrupel in der Frage, ob der Christ obrigkeitliche Aemter bekleiden dürfe, welche im Socinianismus vielfach discutirt ward [40]). Sie wird von F. Socinus und der Mehrzahl der Socinianer dahin beantwortet, dass es an sich betrachtet dem Christen wohl gestattet sei, ein obrigkeitliches Amt zu bekleiden, aber nur unter der Bedingung, dass er dabei die Vorschriften Christi in keiner

[39]) Ad Pal. a. a. O. p. 81.

[40]) Dahin gehört besonders die schon mehrfach angeführte Schrift des Socinus Ad Jac. Palaeologi librum cui titulus est: Defensio verae sententiae de Magistratu Politico etc. pro Racoviensibus Responsio. B. F. P. II, p. 1 ff. — Palaeologus hatte im J. 1573 eine Schrift De magistratu politico erscheinen lassen, in welcher er die Ansicht verfocht, das der Christ obrigkeitliche Aemter bekleiden, Krieg führen dürfe u. s. w. In Veranlassung dieser Schrift vertheidigte eine Reihe namhafter Häupter der polnischen Unitarier, unter ihnen Greg. Pauli, Czechovicius, Schomann, Niemojewski, die entgegengesetzte Ansicht. Die gegen ihn gerichteten Angriffe erwiederte darauf Palaeologus 1580 in der Defensio verae sententiae de magistratu politico, wo er seine Gegner sehr unsanft und grob abfertigte. Nun trat F. Socinus für seine Freunde in die Schranken (1581) mit der oben genannten Schrift, welche in ermüdender Weitschweifigkeit die Argumente des Palaeologus zu widerlegen bemüht ist. Es zeigt sich darin eine solche Bitterkeit der Polemik, wie wir sie bei F. Socinus sonst selten finden. Den Schlüssel dazu finden wir in seiner Antwort an Squarrialupus, der ihn wegen jener Bitterkeit zur Rede gestellt hatte, wo er erzählt, ein Mann auf dessen Autorität er sehr viel gebe — Bock meint es sei Andr. Dudith gewesen — habe ihn aufgemuntert, den Uebermuth des hungernden Griechleins (Graeculi istius esurientis) recht ordentlich zu züchtigen. — Aus dieser Schrift, womit noch der gleichfalls schon angeführte Brief an Arcissevius zu vergleichen ist, hat Ostorodt, Unterrichtung cap. 27. 28 das Wesentliche zusammengezogen. — Hieher gehören auch Wollzogen's Annotationes ad Quaestiones Jonae Schlichtingii a Buk. de Magistratu, Bello, Defensione B. F. P. V; — ferner die Schriften von den Holländern Geysteranus, Hartigveld über dasselbe Thema; vergl. Bock T. I. P. I. p. 366. 414.

Beziehung übertrete; d. h. da die obrigkeitliche Amtsführung in concreto mit solchen Pflichten verbunden war, die wie Gerechtigkeitspflege Kriegführung nach der Ansicht des Socinianismus mit den Geboten des Christenthums stritten, die Verwaltung eines obrigkeitlichen Amtes war für den Christen eine Unmöglichkeit, so lange nicht das politische Gemeinwesen sich nach den angeblich christlichen Gesetzen gestaltet hatte.

Es lag in der Natur der Sache, dass der Socinianismus mit diesen Grundsätzen nie das Bekenntniss einer grösseren Gemeinschaft werden konnte. Doch ist es wahrscheinlich, dass er sich auch in diesem Punct zu einer freieren weniger beschränkteren Anschauungsweise würde durchgebrochen haben, wenn ihn eine freiere Entwicklung von Seiten des Staates wäre gestattet gewesen. Aber der beständige Druck der politischen Macht unter dem er zu leiden hatte, konnte nur dazu dienen, das ungünstige Vorurtheil gegen die stattlichen Einrichtungen zu verstärken. Dass die beschränkte Auffassung hinsichtlich dieses Punctes bei einer günstigeren äusseren Entwicklung sicherlich einer freieren Ansicht gewichen wäre, ist man schon aus dem Grunde zu erwarten berechtigt, weil sie im Socinianismus in der That schon bedeutende Repräsentanten besitzt, obwohl sie allerdings die grosse Mehrzahl nicht auf ihrer Seite hatten. Schon Jon. Schlichting hatte einer freieren Anschauungsweise den Weg zu bahnen gesucht, doch nicht ohne sich manche Blössen zu geben, die sein Gegner Wollzogen nicht unschwer auffand [41]); mit besonderer Auszeichnung verdient hier indess Sam. Przypkowski genannt zu werden, dessen Schrift De jure Christiani Magistratus et privatorum in Belli pacisque negotiis [42]) als ein ausgezeichnetes

[41]) Vergl. die in der vorangehenden Anmerkung angeführte Schrift Wollzogen's, in welche die Schlichting's eingerückt ist.

[42]) Enthalten in der Opp. Sam. Przypcovii. B. F. P. VI. p. 685 ff., wo sich auch die beiden gegen den jüngern Stegmann und Dan. Zwicker gerichteten Vertheidigungsschriften der obigen Schrift befinden: Apologia prolixior Tractatus de jure Christiani Magistratus und Vindiciae Tract. de Mag. contra objectiones Dan. Zwickeri.

Denkmal der Bildung und Humanität dieses Mannes zu betrachten ist. Przypcowski gesteht, dass die Mehrzahl seiner Glaubensgenossen auf der Flucht vor den eingerissenen Missbräuchen in fanatische Meinungen gefallen sei. Socinus selbst sonst ein unvergleichlicher Mann sei doch in dieser Beziehung schwankend und unsicher gewesen und habe sich der herrschenden Ansicht geneigt bewiesen. Dieselbe laufe aber bei einer vorurtheilsfreien Prüfung der Vernunft durchaus zuwider. Wo aber etwas was unserem Glauben aufgenöthigt werden soll der Vernunft zuwider ist, da ist es von vorneherein für verdächtig zu halten, und eine genauere Untersuchung ist nicht nur erlaubt, sondern sogar Pflicht. Will man hier auf die Autorität Christi provociren und einen blinden Gehorsam verlangen, so ist zu bemerken, dass eine solche Forderung nur aus einem selbstsüchtigen nicht aber im Interesse Christi gestellt werden kann. Denn die Lehre Christi kann nichts Widervernünftiges enthalten, vielmehr schützen Diejenigen, welche ihre absurden Ansichten aus der Vernunft nicht vertheidigen können, die Autorität Christi nur als ein erborgtes Schild vor, und geben dann solche blinde und scheinbare Unterwerfung des menschlichen Urtheils für eine ganz besonders verdienstliche Tugend aus [43]). Der hierin ausgesprochene Tadel traf die Gegenpartei mit Recht, sofern sie sich besonders auf den Wortlaut der Aussprüche Christi stützte. Näher

[43]) a. a. O. p. 686: „Non Christi sed suam caussam agunt, qui in dogmatibus aut actionibus ad ejus religionem pertinentibus coecam ab hominibus requirunt obedientiam, quasi doctrina Christi aliquid contineat, quod non ipsius rationis approbetur suffragio. Sed homines absurdarum interpretationum aut sententiorum, quae defendi non possunt, sibi conscii quum eas rationum scuto protegere nequeant, callide auctoritatis et quidem a Christo ipso, dolo malo, mutuatae clypeum opponunt. In quam ulterius inquiri vetant et caecum illud atque per falsam Deo parendi speciem humanis judiciis addictum obsequium eminentissimae virtutis elogio exornant.“ — Diese Grundsätze, welche der Socinianismus so oft gegen die Orthodoxie geltend gemacht hatte, musste er sich hier selbst vorhalten lassen.

weist nun Przypcowski jene Ansicht als widervernünftig nach, weil sie das Fundament des Privat- und Gemeindewohls untergräbt, weil sie allen Frieden alle Ordnung alle Gerechtigkeit alle höhere Gewalt im Menschengeschlecht vernichten würde [44]). Daher auch ihre Anhänger nie irgendwie zu einer grösseren Verbreitung oder Macht auf Erden gelangen werden [45]). Die Kirche darf sich überl[illegible]t das Recht und die Befugniss anmaassen wo[illegible]er Obrigkeit zu verkürzen oder durch ihre Ge[illegible]ichtungen bestimmen zu wollen [46]). Denn das [illegible]r Religion zum Staat ist in der Weise aufzufas[illegible]de weder mit einander in Conflict gebracht no[illegible]verden. Das Erstere geschieht von denen, [illegible] Krieg und Gewalt über Leben und Tod, wel[illegible]n dem Wesen des Staats gehört, werde durch die christliche Religion aufgehoben. Confundirt aber werden Beide von denen, welche das geistige Gesetz Christi an die Stelle des politischen mosaischen setzen und für die weltliche Regierung des Staats keine anderen als die von Christo und den Aposteln gegebenen Gesetze anerkennen wollen [47]). Przypcowski vertheidigt somit die Befug-

[44]) a. a. O. p. 687: „Sed qui omne jus defensionis, omnem Magistratus non modo severitatem sed usum quoque tollunt et abrogant, non res aut actiones adiaphoras coercent: sed fundamenta privatae cujusque et publicae omnium salutis concutiunt atque molientur." p. 705: „— tolleretur omnis pax, omnis ordo, omnis justitia, omnis potestas sublimior ex humano genere."

[45]) a. a. O. p. 687: „Praeterea dogmatum in quae inquirimus ea est natura, ut coetus hominum qui ea profitentur aut insigniter propagari aut ad libertatem aliquam vel potestatem in terris pervenire unquam queant."

[46]) a. a. O.

[47]) a. a. O. p. 689: „Religio et quae ad religionem pertinent cum Republica et iis quae ad illam spectant, quem ad modum invicem non confundenda ita neque mutuo committenda sunt. — — Committunt Rempubl. cum Religione qui contendunt bellum et potestatem vitae necisque religione Christiana prohiberi, quorum utrumque est de essentia Reipubl. in qua ipsa Rel. continetur. Et quia in certamine

niss, sein Recht vor Gericht zu verfolgen; — nur die Privatrache ist verboten; er vertheidigt das Recht der Obrigkeit die Todesstrafe zu verhängen; er vertheidigt das Recht der Selbstvertheidung und Kriegführung, wenn sie in der Nothwehr begründet ist und ohne Grausamkeit ausgeübt wird; er vertheidigt endlich, worin alles Andere zusammengefasst ist, das Recht des Christen, ein Staatsamt zu bekleiden. Und damit er sich nicht allein auf die Vernunft zu stützen scheine, ist er bemüht, durch eine ausführliche Erörterung den Gegnern diejenigen neutestamentlichen Stellen zu entwinden, durch welche sie ihre Ansicht vorzüglich zu begründen suchten.

Die so eben entwickelte socinianische Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat resultirt aus der Auffassung des Christenthums als eines neuen Gesetzes und führt in letzter Instanz zurück auf die mechanische Trennung des Göttlichen und Menschlichen, des Himmlischen und Irdischen, welche recht eigentlich der katholischen Grundanschauung angehörig, sich auch im Protestantismus während des ersten Stadiums seiner Entwicklung noch mannichfach reflectirt. Natürlich wird bei einer solchen Auffassung das Irdische dem Himmlischen immer geopfert, und wir werden damit endlich auf die katholische Absorbirung des staatlichen Lebens in das kirchliche zurückgeworfen.

Reipubl. cum Religione illam huic cedere par est: omnem Rempublicam legumque et magistratuum rationem evertunt, quando ea quae sunt Reipubl. legibusque et magistratibus essentialia, a Religione atque omni coetu hominum vere Christianorum submovent ac proscribunt, et sic eversa per Religionem Republica, quae Religionis nutrix et custos esse debuerat, ipsi Religioni per Religionem nocentissimam plagam infligunt. — Confundunt autem Rempubl. cum Religione, qui legem Christi spiritualem in locum Mosaicae legis forensis successisse nec in terrena gubernatione Reipubl. vere Christianae alias leges admittendas esse quam a Christo et Apostolis latas asserunt. — — Neque igitur collidenda neque confundenda cum Republ. Religio est.“

### III. Der endliche Abschluss der Heilsökonomie. Lehre von den letzten Dingen.

Wenn man bedenkt, wie sehr der Socinianismus beständig die Erlangung des ewigen Lebens d. h. des transcendenten Zustandes einer seligen Unsterblichkeit nach dem Tode als den endlichen Zweck der gesammten Heilsökonomie hervorhebt, so könnte man [illegible] rwartung berechtigt glauben, bei dem Sociniani[illegible]nz besonders ausgebildete Lehre von den letzten [illegible]nden. Gerade das Gegentheil ist der Fall: fa[illegible]e hat der Socinianismus so vernachlässigt wie [illegible] nicht nur, dass das am meisten angesehene [illegible] rak. Catechismus diesen Punkt ganz mit Still[illegible]eht und nur gelegentlich und beiläufig dahin gen[illegible]tungen vorkommen lässt, so sind auch die bei den Häuptern des Socinianismus darüber vorkommenden Bestimmungen unklar schwankend und voller Widersprüche. Auch in diesem auf den ersten Anblick allerdings frappirenden Verhältniss glauben wir ein für den Socinianismus charakteristisches Merkmal erkennen zu müssen. Es ist der protestantische Geist, der Geist der neuen Zeit der sich hierin ausspricht. Das innerste Streben des Protestantismus ist darauf gerichtet, den religiösen Geist aus der abstracten Sphäre des Aussersichseins in seine eigene unendliche Innerlichkeit zurückzurufen; es ist mithin wesentlich seine Tendenz, die Kluft, welche im Katholicismus das Göttliche von dem Menschlichen, den Himmel von der Erde trennt auszufüllen, vielmehr im wahrhaft Menschlichen das Göttliche zu erblicken und den Himmel schon auf die Erde zu versetzen. Wenngleich dieser dem Protestantismus wesentliche Charakter auf der theoretischen Seite zu Anfang nur noch unvollkommen und mehr dem Princip nach sich Geltung verschaffen konnte, so manifestirte er sich doch von Anfang an in praktischer Beziehung darin, dass die ganze auf jenen Dualismus bezügliche Praxis des Katholicismus mit ihren Bussungen, Kasteiungen und überpflichtigen Werken, mit ihrer Flucht aus der Welt und ihrem abstracten Streben nach dem

Himmel für dem christlichen Geiste widersprechend erklärt ward, indem man sie aufgab. Im Socinianismus giebt sich nun einerseits theoretisch in seiner abstracten Trennung des Göttlichen von dem Menschlichen, in seiner Hervorhebung eines transcendenten Jenseits als letzten Endzwecks der Heilsökonomie ein Reflex des katholischen Standpunctes kund; aber practisch betrachtet zeigt sich auch in ihm das katholische Element überwunden und zwar nicht nur darin, dass er gleichfalls jene ganze Praxis der Transcendenz desavouirt, sondern besonders auch an dem stillschweigenden Zurücktreten gerade derjenigen dogmatischen Partie, welche man nach den theoretischen Principien für die wichtigste von allen halten müsste. Es zeigt sich hier, dass die Religion der Transcendenz im Socinianismus nur formell den letzten und höchsten Endzweck bildet; sieht man auf das Wesen des socinianischen Standpunctes, so ist es unleugbar, dass alles Gewicht auf das Diesseits fällt; wie das Leben des Menschen hier auf Erden beschaffen sein müsse, damit er die Seligkeit erlange, darauf ist der Blick des Socinianismus so vorwiegend gerichtet, dass er wo es zur Seligkeit selbst kommt kein Interesse mehr dafür hat. So sehr concentrirt sich die ganze Arbeit auf der Seite des Mittels, dass der angebliche Zweck nur noch eine scheinbare Bedeutung behält, indem vielmehr factisch das Mittel selbst zum Zweck geworden ist. — Dieser Gesichtspunct ist festzuhalten, wenn man die socinianische Lehre von den letzten Dingen in ihrer richtigen Beziehung zu dem Ganzen des Lehrbegriffs auffassen will.

Zwei Puncte treten hier besonders hervor, einmal die socinianische Ansicht von dem Zustande der Verstorbenen nach dem Tode und sodann ihre Lehre von dem endlichen Loose der Frommen und Gottlosen.

Was das Erstere betrifft, so war es die Ansicht des Socinianismus, dass der Körper des Menschen mit dem Tode vernichtet werde und aufhöre zu existiren, was man um so unbedenklicher glaubte behaupten zu können, als man die Auferstandenen wie wir später sehen werden mit einem ganz

neuen Körper bekleidet werden liess. Geht nun aber der Körper zu Grunde, so hören auch die Personen als solche auf zu existiren, und man kann also nicht sagen, dass die Heiligen nach ihrem Tode bis zur Auferstehung existiren [1]). Was ward aber aus der Seele des Menschen? — Der Socinianismus musste häufig den Vorwurf hören, dass er die Unsterblichkeit der S[illegible]nd allerdings nicht ganz mit Unrecht. Denn w[illegible] Mensch von Natur sterblich ist, die Unsterblic[illegible]ein besonderes göttliches Gnadengeschenk ist, [illegible]er Natur des Menschen keinen Grund hat, s[illegible] Leugnung einer an sich seienden Unsterblichk[illegible]e ja doch mit zum Wesen des Menschen gehört[illegible]die Consequenz gefordert zu sein [2]). Dazu kon[illegible]h einzelne Stellen, nach denen der Socinianismus die Begriffe Unsterblichkeit, Leben als auf die für sich bestehende Seele gänzlich unanwendbar erklärte. Die Unsterblichkeit kann sich nur auf Wesen beziehen, welche selbst actuell leben. Die Seele aber, wie sie eigentlich nicht stirbt, so lebt sie auch nicht, sondern wirkt nur durch ihre Verbindung mit dem Körper das Leben. Denn das Leben resultirt eben aus der Vereinigung der Seele mit dem Körper [3]). Wollten indess die Gegner den Vorwurf

[1]) Schmalz, Exam. cent. error. p. 33: „Sanctos vita functos non existere firmiter credimus. Dissoluto enim corpore ab anima et corpore in nihilum redacto Sancti non sunt amplius sed tantum animae ipsorum restant." — Ich bemerke, dass ich die Anführungen aus Schmalz hier aus Abr. Calov Scripta Anti-sociniana P. II. p. 318 ff. entnehme, der nicht immer wörtlich citirt, wenn auch dem Sinne nach richtig.

[2]) Auf diesen Zusammenhang weist auch Socinus selbst im funften und sechsten Brief an Völkel ausdrücklich hin. B. F. P. I, p. 454 f.

[3]) Völkel, De vera rel. l. III. cap. 11. p. 71: „Etiamsi autem hic spiritus natura sua sit incorruptibilis, proprie tamen loquendo ut non moritur ita nec vivit: sed vitam tantum quamdiu corpori junctus est efficit. Quare proprie loquendo nec immortalis dici potest. Immortalitas eorum demum est quae ipsamet actu vivunt." — Vergl. Joh. Crell, De Deo et ejus attrib. cap. 19. p. 134.

der Leugnung Unsterblichkeit so verstanden wissen, als leugne der Socinianismus die nach dem Tode fortdauernde Existenz der Seele, so ward dies als eine Verleumdung abgelehnt. Wie der Leib zum Staube zurückkehrt, so der Geist zu Gott der ihn gegeben hat [4]). Freilich liess man der Seele auch nur die nackte Existenz, ohne das Vermögen der Empfindung, Wahrnehmung, was denn natürlich einer Nichtexistenz sehr nahe kommt. Denn das Vermögen der Empfindung und Wahrnehmung ist durch den Leib vermittelt: fehlt dieser so kann auch jene nicht statt haben. Es versteht sich hienach von selbst, dass auch die Empfindungen der Lust und Unlust in diesem Zustande unmöglich sind, und der Socinianismus musste daher der gewöhnlichen Ansicht der kirchlichen Dogmatik entgegentreten, wonach für die Seelen der Frommen ein Zustand der Seligkeit, für die der Gottlosen ein Zustand der Unseligkeit und Qual schon gleich nach dem Tode beginnt, wenn gleich der vollkommene Zustand in der einen wie in der andern Beziehung erst mit dem Gericht eintreten sollte [5]). — Dieser Vorstellung hielt man socinianischer seits entgegen, dass, wenn die Seelen der Frommen und Gottlosen schon gleich nach dem Tode ein verschiedenes ihrem Wandel angemessenes Loos erhielten, dann ja eigentlich das Gericht überflüssig, indem der Richterspruch schon vorher gefällt [6]). Zudem beginnt die Seligkeit sogleich nach dem

[4]) Schmalz contra Frantz. p. 409. 413.

[5]) F. Socin., Ep. V. ad Völkel a. a. O. p. 454: „Tantum id mihi videtur statui posse, post hanc vitam animam sive animum hominis non ita per se subsistere, ut praemia ulla poenasve sentiat, vel etiam ista sentiendi sit capax.“ — Schmalz contra Frantz. p. 904 führt als Grund der Verwerfung der gewöhnlichen Ansicht an: „Nempe quemadmodum corpus sine spiritu cadaver est, sic vicissim Spiritum sine corpore nullas actiones exercere posse.“ Vergl. sein Exam. 157 error. err. 98: „Quomodo vero videant (die Seelen der Heiligen) Deum, quum aliud quid videre nequeant et sensu dum sunt sine corpore careant.“

[6]) Stegmann bei Abr. Calov a. a. O. p. 331.

Tode, so scheint ja die Seligkeit der alttestamentlichen Frommen der unsrigen bedeutend vorzuziehen, weil sie schon um so viel hundert oder tausend Jahre länger gedauert habe [7]). — Fragt man nun freilich, wie man sich denn jene alles Lebens und aller Bewegung entbehrende Fortexistenz der Seele nach dem Tode zu denken habe, und wie sie überhaupt möglich sei, so bleibt darauf a[illegible]us die Antwort schuldig.

Hinsichtlich des z[illegible], was das endliche Loos der Frommen und Go[illegible], so war der Socinianismus darüber einig, [illegible] die Frommen am Weltende bei der Wiederku[illegible] einem neuen Leibe würden bekleidet werden, [illegible] die Freuden der ewigen Seligkeit zu geniessen. [illegible]hung des Fleisches, d. h. derselben Leiber welche w[illegible] Erden gehabt haben wird verworfen; wir werden vielmehr bei der Auferstehung neue geistliche Leiber erhalten [8]). — Wie ist es aber möglich, dass bei einer solchen gänzlichen Erneuerung der Leiber die Identität der Personen erhalten bleibt? — Zur Erhaltung der persönlichen Identität, ist die Antwort, bedarf es nur der Erhaltung der eigentlichen Substanz des Menschen, und dies ist nicht der Körper sondern der Geist [9]). — Ist aber das

[7]) Schlichting, Comment. ad Hebr. bei Calov a. a. O. p. 332

[8]) Völkel, De vera rel. l. III. cap. 35. p. 136 ff. — Ostorodt, Unterrichtung p. 394 f. — Schmalz Exam. 100 error. p. 36: „Corpora haec quae nunc circumferimus resurrectura non credimus. — Bes. zu vergl. Joh. Crell's Commentar zu 1 Cor. 15, auf welche Stelle sich der Socinianismus hauptsächlich stützte, in B. F. P. III. p. 345 ff

[9]) Völkel a. a. O. p. 142: „Objicitur nobis tandem quomodo fieri possit, ut nos qui hanc nostram vitam cum pietate traducimus, illius sempiternae vitae praemium accipiamus, quum his nostris corporibus sublatis aliisque in illorum locum substitutis, nequaquam iidem futuri simus sed alii, ideoque quicquid corporibus illis tunc evenet nihil ad nos pertinere videatur. Hic respondemus, ut idem tunc simus non necesse esse hoc nostrum manere corpus, sed satis esse, illam humanae substantiae partem salvam integramque relinqui, ex qua hominis essentia proprie pendet, quae certe non corpus est,

Selbstbewusstsein so unabhängig von dem Körper, mit welchem Recht kann dann der Socinianismus das Leben abhängig machen von der Verbindung des Geistes mit dem Körper, wie wir dies früher gesehen haben? Ist freilich die Restituirung des Menschen in ein neues ewiges Leben ein in seinem Wesen gar nicht begründetes lediglich auf der Willkühr der göttlichen Allmacht beruhendes donum superadditum, so kommt es allerdings auch bei der näheren Construction desselben auf eine Willkühr mehr oder weniger nicht an, und wie die Creirung der neuen Leiber nur durch ein Wunder der göttlichen Allmacht geschehen kann, so könnte ja auch durch eine Wirkung derselben Macht die Identität des Selbstbewusstseins gewirkt werden.

Consequenter obwohl nicht weniger unklar ist der Socinianismus in der Bestimmung des endlichen Looses der Gottlosen. Da der Mensch seiner Natur nach sterblich und die Unsterblichkeit ihm von Gott nur unter der Bedingung geschenkt wird, dass er den göttlichen Geboten Gehorsam leiste, so ist es nur folgerichtig, dass wo diese Bedingung nicht erfüllt wird, auch jene Belohnung keine Stelle findet, der Mensch vielmehr seiner natürlichen Vergänglichkeit überlassen wird. Der Socinianismus lehrte daher auch eine völlige Vernichtung der Gottlosen nebst den bösen Engeln und dem Teufel, worin er zugleich die Strafe ihrer Gottlosigkeit erblickte. Diese Ansicht, welche F. Socinus nur mit grosser Vorsicht ausgesprochen wissen wollte [10]), ward von seinen Nachfolgern ziemlich

quum corpus non id sit quod nos sumus, sed quoddam potius domicilium nostrum, in quo ad breve temporis curriculum commorari nobis necessum est. Illud autem in quo essentia nostra proprie consistit, spiritus noster est."

[10]) Epist. VI. ad Völkel B. F. P. I, p. 455: „Nam quod ais, ea ibi (es ist von der Schrift gegen Puccius die Rede) tum de Christianorum resurrectione tum de morte impiorum passim contineri, quae a multis sine magna offensione, tum nostris tum alienis legi non possint. Scio equidem ista ibi contineri, sed meo judicio nec passim nec ita aperte (cavi enim istud quantum potui) ut quisquam

unverholen vorgetragen und die Ausdrücke ewiger Tod, ewige Verdammniss erhalten den Sinn der absoluten Vernichtung [11]). Berief man sich dagegen auf die hieher gehörigen Aussprüche Christi und der Apostel, die doch eine andere Deutung zu fordern schienen, so half sich der Socinianismus mit der Annahme einer Accommodation Christi und der Apostel an die Zeitvorstellungen [12]) — erfolgt nun aber die Ver-

vir pius facile offendi — quod nominatim attinet ad impiorum mortem, in quo — s est multo offensionis periculum, ea potius ex iis — quae ibi disputantur, quam expresse literis consignata — it lector — — prius sentiat doctrinam istam sibi jam — sse, quam suaderi animadvertat." — Eben so un— ich er die Ansicht von der endlichen Vernichtung der Gottlosen im Commentar zu I Joh. 2, 17 aus, B. F. P. I, p. 178: „Atqui necesse est ad rationem Apostoli concludendam, ut is pereat, qui mundana sectetur, et propterea dubitandum non est, quin in prioribus istis verbis sensus iste, licet aliquanto obscurius, contineatur, quia videlicet Apostolus dum ait, mundum transire, significare voluerit, non modo vitam hanc mortalem desituram, sed etiam eos plane desituros et in aeternum perituros, qui ea sectati fuerint, quae isti mortali vitae sunt maxime ac proprie accommodata."

[11]) Vergl. Völkel, De vera rel. l. III. cap. 33: De sempiterno impiorum supplicio. — Schmalz, erklärt De divinit. Christi cap. 22. p. 133 ausdrücklich, dass zuletzt die gesammte Welt zugleich mit den gottlosen Menschen durch das ewige Feuer untergehen werde. Ewig aber und unauslöschlich ist das Feuer nicht der Dauer, sondern nur der Wirkung nach (ratione effectus) contra Frantz. p. 414. — Eben so redet Crell in dem Commentar zu I Cor. 15 mehrfach von einer Vernichtung der Gottlosen mit dem Teufel und den bösen Engeln. — Doch hielten die Socinianer direct über diesen Punct befragt mit einer offenen Antwort zurück, so Mart. Ruarus, mit dem sich Abr. Calov über diesen Punct in Briefwechsel eingelassen hatte; vergl. dessen Scripta Anti-Soc. P. II. p. 350.

[12]) Vergl. die Acta manuscr. Colloq. Racoviens. bei Ashwell p. 189: „Animadvertendum est, Christum et Apostolus quodammodo coactos fuisse, hominum opinionibus, quae tunc plerumque vigebant, se accommodare; quemadmodum satis aperte docet parabola divitis

nichtung der Gottlosen, schon im Tode oder erst beim Weltgericht? — Wie Socinus selbst darüber dachte, erhellt nicht deutlich; gewiss aber ist, dass die übrigen Häupter des Socinianismus ein Crell, Schmalz, Ruarus, Völkel, Stegmann sich zu der letzteren Ansicht bekannten [12]), so dass mithin zum Gericht wieder auferstehen, aber nur um den Urtheilsspruch der Vernichtung zu vernehmen. — Verhält es sich aber in dieser Weise, so muss man fragen, wie werden die Gottlosen auferstehen, mit was für Leibern? Mit geistlichen doch gewiss nicht, denn diese sind nur für die Frommen, die das ewige Leben erben. Körper aber müssen sie doch haben, denn ohne solche würden sie den Urtheilsspruch gar nicht vernehmen können, überhaupt gar keine Empfindung von ihrer Vernichtung haben, da ja die Seele an sich nach dem Socinianismus weder Wahrnehmung noch Empfindung zu haben vermag. So dass hier eine Vernichtung der Gottlosen schon im Tode weit einfacher zu sein scheint; freilich würde dadurch wieder das endliche Gericht Christi überflüssig gemacht, und man sähe nicht ab, weshald dem entsprechend nicht auch die Seligkeit der Frommen schon gleich nach dem Tode beginnen sollte.

Halten wir uns abgesehn von der Unbestimmtheit über den Zeitpunct der Vernichtung der Gottlosen an die Sache selbst, so erblicken wir darin die äusserste Manifestation jenes Grundprincips, welches Unendliches und Endliches in einer ganz abstracten Weise einander entgegensetzt. „Denn im Tode culminirt das Wesen des Endlichen, und deshalb ist

et Lazari. Nam aliquem in Inferno fuisse et ibi torqueri aut in sinu Abrahae decumbere sunt plane fictitia et similia illis, quae Poetae de Ixione, Sicypho, Tantalo scribunt. Hac etiam prudentia (bezieht sich auf die Accommodation) hodie apud vulgus Christianorum in hac materia utendum est illis, qui gloria Dei consultum cupiunt.“

[12]) Dagegen zu der Ersteren der Verfasser der in den vorhin angeführten Acta manuscr. enthaltenen Abhandlung De statu mortuorum usque diem ultimum, von welcher Hoornbeck in seinem Socinianismus confut. T. III. p. 505 ff. Auszüge mittheilt.

auch nach de Schriftlehre der Tod der letzte Feind, welcher überwunden werden soll. Der Socinianismus aber den ewigen Tod dem ewigen Leben diametral entgegensetzend setzt damit den Zwiespalt des Unendlichen und Endlichen als absolut und unüberwindlich. Denn der Tod, dem eine ewige Bedeutung nur als Moment des Lebens zukommt, wenn er besiegt und getödtet in das Leben [illegible] wird hier aufgefasst als der ewige Feind, dem Le[illegible]g und deshalb in Ewigkeit unüberwindlich und [illegible]

# Druckfehler.

Zu Abtheilung I. noch nachzutragen:

Seite 265. Z. 2 v. o. l. Verbrennung st. Verbannung.
„ „ „ 6 v. u. l. Biddle's st. Biddele's.

Abtheilung II.

Seite 290. Z. 14 v. o. l. eingereiht st. eingereicht.
„ 375. „ 2 v. o. l. einer st. einem.
„ 390. „ 10 v. o. fehlt ein *nicht*; es ist zu lesen: was nothwendig geschieht, so dass es nicht *nicht* oder nicht anders geschehn kann.
„ 391. „ 3 v. o. fehlt ein nicht vor noch einmal.
„ 434. „ 4 v. u. l. viel mehr st. vielmehr.
„ 442. „ 6 v. o. l. müsste st. musste.
„ „ „ 15 v. o. l. müssen — alle Dinge st. muss — Alles.
„ 491. Anm. 29, l. p. 298. 99 st. 6. 7.
„ 600. Z. 8 v. u. l. Stimme st. Stürme.
„ 654. „ 3 v. u. l. $\dot{\varepsilon}\varphi\ \dot{\psi}$ st. $\dot{\varepsilon}\varphi\ —\ \dot{\psi}$.
„ 701. „ 14 v. u. l. Vielheit st. Vierheit.

Gedruckt bei C. F. Mohr in Kiel.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.